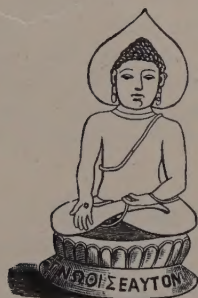


ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE

Organ der Berliner Gesellschaft

für

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte



Fünfundsechzigster Jahrgang
1933

Mit 57 Abbildungen und Karten im Text

BERLIN
JULIUS SPRINGER
1934

ZEITSCHRIFT

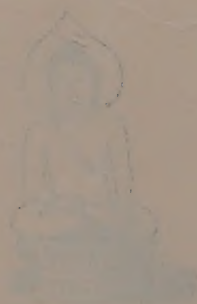
1897

ETHNOLOGIE

Organ der deutschen Ethnologen

1897

Anthropologie, Ethnologie und Sprachwissenschaft



Verlag von Julius Springer

1897

Die Deutsche Ethnologische Gesellschaft

BERLIN

Printed in Germany.

I. Abhandlungen und Vorträge.

Marquesanische Mythen.

Von

K. von den Steinen †.

Inhalt.

1. Großer Aal und kleiner Aal	1
2. Pou-Maka	6
3. Aotonafahrt	9
4. Akaui	26
5. Nata	29
6. Pohu	33
7. } Vehieoa und Ata	38
8. }	

I.

Der große Aal (Koe-Nui, Nuk.) und der kleine Aal (Koe-Iti, Fat.).

Eine der auch den Europäern am meisten bekannten kleinen Sagen der Mq. ist die Geschichte von dem großen Aal von Nukuhiva und dem kleinen Aal von Fatuiva. Sie wird an ganz bestimmte Örtlichkeiten geknüpft, soll ein ganz bestimmtes Verhältnis verschiedener Stämme erklären und findet sich doch in einer parallelen Form als ausgesprochene Lokalsage von gleicher historischer Verwertung auf der fernen Nordinsel Neuseelands wieder!

A. Die Mq.-Sage.

A 1. Eyriaud des Vergnes, Resident der Mq. von 1868—1874, berichtet in seiner Abhandlung „L'archipel des îles Marquises“, Paris 1877, S. 30 wie folgt: Um den einst zwischen der Südost- und der Nordwestgruppe bestehenden Haß der Stämme zu erklären, erzählte man die Sage von den heiligen Aalen. Der Aal von Nukuhiva wohnte an dem Bach des Taipi-Tals, derjenige von Hivaoa wohnte an dem Bach von Tahauku. Eines Tages kam der der Südostgruppe auf Wunsch der Kanaken seiner Insel nach Nukuhiva, den andern besuchen und lud ihn zu sich ein, indem er ihm das sumpfigste Wasser und die schönsten Höhlen versprach. Kurz, der Aal von Nukuhiva machte die Reise, wurde getötet und dann von den Leuten von Hivaoa verzehrt.

A 2. Clavel, Les Marquisiens, Paris 1885, S. 73:

Der Aal von Hanavave in Fatuiva nährte sich von Blumen, der Aal von Nukuhiva in einer tiefen Grotte am Fuß des Wasserfalls von Kuenui von Menschen und Tieren, das Taipi-Tal mit Schrecken erfüllend. Jener personifizierte den Geist des Guten, dieser den Geist des Bösen! Aus Mitleid für das Menschengeschlecht begab sich der kleinere Aal von Fatuiva nach der Bucht von Hakau, stieg hier den Fluß zu dem Wasserfall von Kuenui hinauf und lud den großen Aal ein, ihm nach der schönen an duftenden Blumen und köstlichen Früchten reichen Grotte von Fatuiva zu folgen. Der große Aal, der die Einladung annahm, hatte die Dicke eines Haifisches; er konnte durch die Felsen von Hanavave nicht hindurchgleiten und wurde von den Eingeborenen mit Keulen erschlagen und dann aufgegessen.

A 3. Taiohae, Nuk. Marin, Au Loin, 1891, S. 177:

Nach Erzählung des Stanislaus, Adoptivsohnes der Vaekehu. Der große Aal wohnte im Becken am Fuße der Kaskade Teua-Kuenui. Die gepriesenen Ge-

nüsse für Nuk. waren Schweine und besonders Menschenfleisch, für Fat. Brotfrucht und Blumen. Der kleine Aal fordert den großen auf, den Mund zu öffnen, um sich von dem besseren Geruch zu überzeugen. Beide sperren das Maul auf: furchtbarer Gestank und herrlicher Duft. — „Nur ein Loch“ zum Durchkriechen bei Hanavave, in dem der große Aal stecken bleibt; die Kanaken kamen und zerstückelten ihn.

A 4. Baeßler, Neue Südseebilder, Berlin 1900, S. 221:

Besonderen Haß hegten die Bewohner von Taipivai gegen die Eingeborenen von Fatuiva. Entstanden war er auf folgende Weise: Einst kamen Fische von Fatuiva in die Bucht geschwommen und fanden dort einen Süßwasserfisch, der ihnen nicht genug von den guten Sachen erzählen konnte, die er in seinem Bach zu essen hätte. Vor Neid berstend, lockten sie ihn durch das Versprechen, auf Fatuiva noch viel, viel Besseres zu finden, nach ihrer Insel. Hier führten sie ihn an eine Spalte zwischen zwei Felsen mit dem Bemerken, daß dies der Eingang zu den Herrlichkeiten sei. Der Gast blieb zaudernd stehen, und wollte nicht weiter, als aber die andern immer mehr und mehr Leckerbissen aufzählten, versuchte er den Durchgang und zwängte sich so ein, daß er weder vor noch rückwärts konnte und elendiglich umkommen mußte. Seitdem herrscht Feindschaft zwischen Fatuiva und Taipivai, und wenn sich die Bewohner jetzt nicht mehr gegenseitig erschlagen, so hat das nicht seinen Grund in dem Aufhören des Hasses, sondern kommt daher, daß von dem ehemaligen nach Tausenden zählenden Stamm des Tai-pi-Tales augenblicklich nur noch 41 Menschen übrig sind!

Mir kam es nun besonders darauf an, die Geschichte in der Form zu erhalten, wie sie auf Fatuiva bei der Gegenpartei in Umlauf war. So sind A 5 und A 6 Stämme von Fatuiva; zu A 5 habe ich den Mq.-Text nicht erhalten.

A 5. K. v. d. St., Oomoa, Fat.

Vaku aus Nukuhiva hatte eine Frau Teipo-I-Atu, die von Fatuiva gekommen war. Sie hatten zusammen zwei Söhne, den älteren Tei und den jüngeren Tai-pi, die Ahnen der Stämme von Taihahae und Taipivai. Weil ihre Mutter aus Fatuiva ist, nennen sich die Leute von Nukuhiva und Fatuiva Brüder.

Einst kam der kleine Aal Koe-Iti, der in Hanavave auf Fatuiva wohnte, den großen Aal Koe-Nui des Tai-pi-Tales besuchen. Er erzählte, wie schön es in Fatuiva sei, und lud den großen Aal ein, ihn dorthin zu begleiten. Er finde dort den prächtigen Morast (patika: Fat., epo-kau: Nuk.) und alles was gut rieche, mea kakaá, wie Pandanus u. dgl. So ging Koe-Nui mit nach dem Wohnort des Koe-Iti, einer schmalen hohen Felsspalte im Hanavave-Tal auf Fatuiva. Koe-Iti sagte: „Geh du voran!“ „Nein du, ich bin fremd“, erwiderte Koe-Nui.

Koe-Iti ging voraus und Koe-Nui folgte. Da, wo die Spalte nur 10 bis 12 m breit war und Koe-Iti noch leicht hindurch glitt, blieb Koe-Nui stecken. Koe-Iti wartete oben vergeblich auf Koe-Nui, stieg dann hinunter, um ihm zu helfen, war aber hierzu nicht imstande, so daß Koe-Nui sterben mußte. Jeder Distrikt nahm sich von dem Körper ein Stück. Am meisten bekamen die Leute von Hanavave, die das Fleisch verzehrten. Hanahouua (an der Ostküste etwas nördlicher als Hanavave an der Westküste) erhielt den Kopf, aß ihn aber nicht, sondern hielt ihn für tapu! Deshalb sind die Leute von Hanahouua noch heute im Tai-pi-Tal, wenn sie dort erscheinen, sehr willkommen, und deshalb werden umgekehrt Leute von Hanavave dort getötet, es sei denn, daß sie sagen, sie seien von Hanahouua!

A 6. K. v. d. St., Hanavave, Fat. (nahe dem Wasserfall; s. Karte). Erzählerin Titi-ei-nui.

1. Der große Aal in Nukuhiva, der kleine Aal in Hanavave. 2. Darauf ging der kleine Aal nach Nukuhiva und ging zu dem großen Aal nach Hakau. 3. Er sagte: „Das hier ist dein Essen! Morast?“ 4. Sagte der große Aal: „Jawohl!“ „Ein schlechtes Essen, das deine!“ 5. Sagte der große Aal: „Was ist dein Essen?“ 6. (Der kleine Aal) sagte: „Reife Pandanus ist meine duftende Speise; laß uns beide nach Fatuiva hinaufgehen!“ 7. Der kleine Aal sagte: „Ich werde zuerst hinaufgehen!“ Der große Aal sagte: „Nein, wir beide!“ 8. Sie gingen hinauf. In zwei Tagen kamen sie an bei dem Bach Uiha. 9. Sie stiegen, stiegen, stiegen nach Uata. Der Name des Wasserbeckens ist Uata. 10. Da saß der große Aal in dem Durchgang fest. 11. Der Gefährte hob und hob und hob von Abend ab die Nacht hindurch. 12. Es wurde hell, der Bach ergoß sich über das Land, es gingen alle die Häuser durch den Bach zugrunde: der große Aal verstopfte. 13. Die Männer suchten den Bach auf und sagten: „Was ist mit diesem Bach los?“ Sie sagten: „Wir wollen gehen und schauen!“ 14. Die Männer gingen, um nachzusehen und sagten: „Es ist ein Aal!“ Viele sagten: „Wir wollen gehen, ihn zu zerschneiden.“

15. Da gingen alle Männer und teilten ihn in viele Teile. 16. Jeder eine brachte sein Stück, sie erhitzen die Backgrube. 17. Als die Backgrube erhitzt war, da brieten sie, da deckten sie die Grube auf: es war nicht gar, das Blut floß. 18. Da brieten sie wiederum, deckten auf: es war nicht gar. 19. Die Männer wurden ärgerlich und töteten ihn nun vollends. 20. Die Männer sagten: „Der kleine Aal hat den großen Aal verlockt. 21. Der kleine Aal ging hinauf zum großen Wasserfall, Vai-Ee, die Männer brachten die Stücke des großen Aals, sie warfen sie auf heilige Steinterrassen. 22. Von dort gingen diese Knochen nach Nukuhiva. 23. Die Leute in Nukuhiva fanden die Knochen: „Was sind das für Knochen?“ 24. Darauf gingen die Männer nach dem Bach zu schauen: der große Aal war nicht mehr da! 25. Und der Bach kam zurück, da dachten sie: diese Knochen gehören dem großen Aal. Mit dem großen Aal ist es aus! 26. Die Nukuhiva kamen an in Oomoa, die Anainoa verbanden sich mit den Nukuhiva. 27. Da verständigten sich die Moota und die Tiu. 28. Es unterlagen die Tiu, es erlagen die Moota: die Rache für den großen Aal. 29. Die Tiu wurden nach Taaoa verjagt. 30. Die Moota blieben in Fatuiva, sie gingen hinauf nach Vaiopae.

Namenliste zu A 6.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt).

Anoinoa, Stamm von Oomoa, 26.

Koe-e-iti 1. „Kleiner Aal“.

Koe-e-nui 1. „Großer Aal“. Aal des Süßwassers Nuk. „kueé“ (= kuere), „kue“. Fat. „koeé“ (= koere), „koe“. Vgl. Nsd. kôiro Seeaal, koiro, ngoiro Conger vulgaris; korere Rinne, Kanal (rere fließen). Mangareva koere Aal.

Moota, Stamm von Unter-Hanavave, Fat., später Vaiopae, 27.

Taaoa, Hafen von Hivaoa, westl. Atuona, 29.

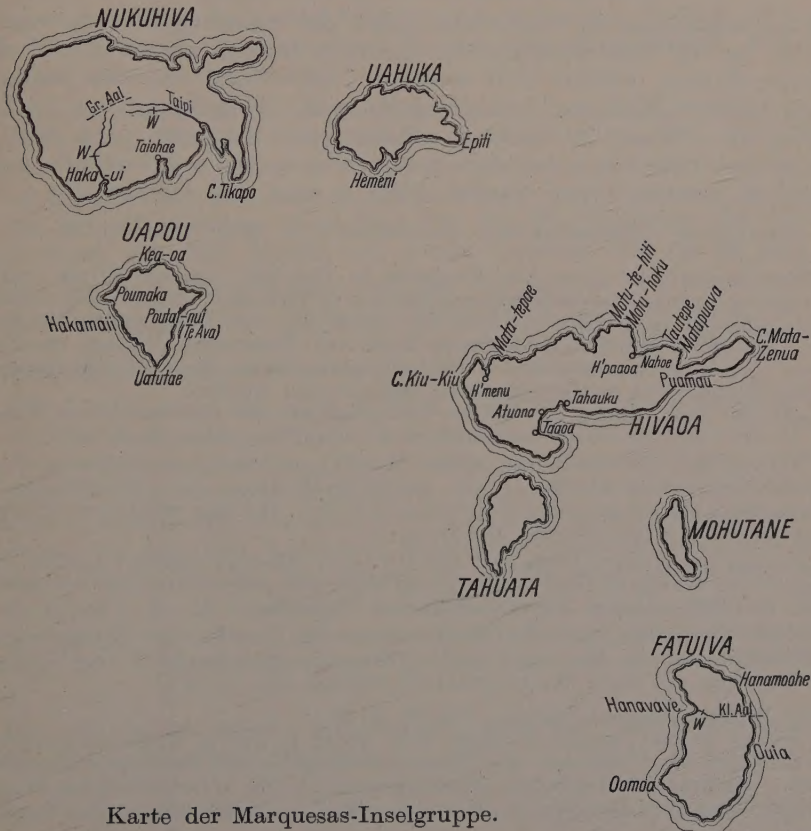
Tiu, Stamm von Ober-Hanavave, Fat., später Taaoa, Hiv. 27.

Uata, Becken an dem Wasserfall von Hanavave, 9.

Uiha, Bach von Hanavave, Fat., 8.

Vai-Ee, ein Wasserfall, 21.

Vaiopae, oberhalb Hanavave, Fat., 30.



Karte der Marquesas-Inselgruppe.

Überblick über A 1—A 6.

Bezüglich der Örtlichkeit steht A 1 allein da, indem der kleinere Aal aus Hivaoa stammen soll. Ich habe die Sage vielfach an verschiedenen Orten erwähnen hören, aber niemals mit Bezug auf Hivaoa. Es scheint ferner für Nukuhiva selbst eine gewisse Unklarheit vorhanden zu sein, als es dort — vgl. die Kartenskizze — zwei große Wasserfälle gibt, den des Taiپی-Tales, der jedenfalls heute gewöhnlich gemeint ist, und den weit größeren des Tals von Hakauī, in dessen Bucht auch in A 2 und A 6 der kleine Aal an Land steigt. Der Hakauī-Fall gehörte den Tei, die in ewiger Fehde mit den Taiپی lebten und sich mundartlich von ihnen unterschieden. Auch läge für die Taiپی kein Grund vor, die Fatuiva-Leute zu hassen, wenn der große Aal, wie in A 2, einen bösen Dämon darstellte, von dem sie doch befreit wurden. So ist es wohl denkbar, daß es sich zunächst um zwei feindliche Brüder in Nukuhiva handelt.

Daß das geschichtliche Moment nur lose eingefügt ist, erhellt am besten aus A 6 von Hanavave. Denn hier ist eine historische örtliche Fehde in Fatuiva mit der zu beweisenden Feindschaft zwischen Nukuhiva und Fatuiva verknüpft. Auch Begründung eines feinen Unterschieds am Schlusse von A 5 (Omoa), weshalb die Taiپی den einen Fatuiva-Stamm willkommen heißen, den andern aber als feindlich ansehen sollen, erscheint ungemein künstlich. Wahrscheinlich liegt den verschiedenen Versionen überhaupt ein viel älteres, allgemein polynesisches Sagengut zugrunde. Dafür spricht die Analogie bei den Maori.

B. Ureia und Haumia in Neuseeland.

Die Parallelsage in Neuseeland spielt sich zwischen dem Stamm von Hauraki an der Thames-Mündung und dem Stamm an der Einfahrt des Manukau-Hafens, südlich von Auckland, ab. Statt der Aale haben wir hier die beiden „Taniwha“ Ureia und Haumia, „Ungeheuer“, die im Meer, in Seen, am Flusse, in Grotten wohnen, und in denen nach dem vorherrschenden Glauben gute, dem Schiffahrer zu Hilfe kommende Geister verkörpert werden. Sam. tanifa, Fidji daniva eine Haifischchart.

B 1. Shortland, Traditions and Superstitions, I. Aufl. 1854, S. 57, II. Aufl. 1856, S. 76:

Vor langer Zeit lebte ein Taniwha in Hauraki, namens Ureia, und zur selben Zeit wohnte ein Taniwha namens Haumia in Manukau. Eines Tages schwamm Haumia hinüber nach Hauraki und lud Ureia ein, ihm nach seiner Heimat zu folgen. Da gäbe es reichliche Nahrung und viele Kostbarkeiten, wie die Federn gewisser Vögel, die wohlriechenden Blätter von raukawa, die duftende Essenz der taramea-Pflanze und gewisse Knollengewächse und Bäume.

„In der Tat! Bitte, geh voraus und zeige mir die Schätze deines Landes.“

„Nein! Geh du zuerst und sieh, wie vortrefflich mein Land ist.“

Als darauf aber Ureia aus seiner Höhle hervorkam, wandte sich Haumia sofort um und schloß die Tür. „O“, rief Ureia bestürzt aus, „Haumia hat dem Taniwha den Laufpaß gegeben“ (has turned adrift), „Haumia whakatere Taniwha“, eine sprichwörtlich gewordene Wendung.

Dennoch schwamm Ureia fort mit Haumia. Aber zu seinem Unglück. Denn die Leute von Manukau hatten eine große Falle mit einem Netz aus Stricken aufgestellt und fingen darin den Taniwha von Hauraki.

Diese Geschichte, fährt Shortland fort, war die Ursache eines Krieges zwischen den Eingeborenen von Manukau und den Stämmen von Hauraki, den Ngatimaru, deren Taniwha auf diese Weise ermordet worden sein sollte!

B 2. J. White, Ancient History, Bd. V, S. 78:

Wie es scheint, genau derselbe Text wie B 1, nur in anderer Übersetzung. Auch sind hier die Vögel und die Pflanzen zoologisch und botanisch sämtlich bestimmt. Haumia ist übersetzt „Farrenwurzel“. Die sprichwörtliche Wendung „Haumia whakatere Taniwha“: „H. veranlaßt T. zu schwimmen (lädt ihn ein zu reisen).“

B 3. J. White, V, S. 77. „Mount Eden“ sehr kurz:

Das Fort der Tai-Nui auf Mount Eden wurde von den Ngatimaru von Hauraki erobert aus Rache für die Ermordung des Ureia. Hier wird kein zweiter Taniwha erwähnt! Ein Häuptling (!) der Tai-Nui war es, der den Taniwha aus der Nähe der Thames-Mündung einlud, nach dem Manukau-Hafen zu kommen, wo es eine Menge süßduftender Gräser gäbe. Ureia wurde gefangen bei Puponga in einem Hause in der Mitte des Flusses, wie man sie als Falle für Taniwhas baut. Es ist aus Rohr, Flachs und Gras geflochten und steht auf einem Binsenfloß.

Erklärung der Sage.

Gemeinsam sind der Mq.- und Nsd.-Sage: zwei Wasserungeheuer gelten als Schutzgeister — das eine läd das andere ein, die wohlriechenden Pflanzen und Gräser seines Gebietes zu genießen. Das zu tötende geht auf ausdrückliche Aufforderung voraus, es wird durch den betreffenden Menschenstamm erschlagen, und so entsteht ein Rachekrieg.

Aber hierin findet sich nicht der Schlüssel der Sage. Die gewaltigen und höchst auffallenden Felsblöcke im Tal von Hanavave sind die Reste des großen Aals. Die Felsblöcke finden sich vielfach zerstreut. So wurden die Reste des Aals unter die Distrikte, als das Ungeheuer versepest wurde, verteilt. In A 6 22, 23 werden solche „Knochen“ auch nach Nuk. gebracht. Die ganz gleichartige Veranlassung zu dieser mythischen Naturerklärung sehen wir nun für den Ort Puponga in Nsd., wo der Ureia erschlagen wurde. Der Geolog Hochstetter „Neu-Seeland“, Stuttgart 1863, S. 116: „Im Hintergrund der Bucht erheben sich schroffe Felsmassen von höchst merkwürdigem Ansehen. Gewaltige Blöcke verschiedenartiger vulkanischer Gesteine, teils trachyt- und phonolithartig, teils basaltisch, Blöcke von 4—6 Fuß Durchmesser, eckig und scharfkantig und von allen Farben, rot, grün, braun und schwarz, sind zu einer Breccie zusammenge kittet, die außerordentlich schroffe und feste Felsmassen bildet.“

Die Auffassung der Felsblöcke als Reste eines Fabelwesens hat viele pol. Parallelen. Die nächstliegende für die Mq. findet sich in dem Kampf zwischen Mata-Fenua und Pou-Maka. Sie kommt nicht minder in Betracht für den Kampf zwischen Maui und Mauike, wie des besonderen in Mangaia für den Kampf zwischen Maui und Ru, wo die Bimsteine die Knochen des Ru sind, vgl. Gill, Myths and Songs, London 1876, S. 60.

Auf jenem Grundgedanken hat sich die Sage in leicht verständlicher Weise aufbauen müssen. Sind die Felsblöcke Köpfe, Rückenwirbel, kurz die Reste eines Ungeheuers, so ist dies in einer Bachschlucht oder einer Felsenbucht ein riesiges Wassertier.

Das Untier kam von dem großen Wasserfall, dem Wairere in Nsd., dem Vai-Ee in den Mq. In beiden Gebieten handelt es sich um Wasserfälle von bedeutender Höhe. Der Wairere von Hauraki stürzt rauschend 670 Fuß tief über den Steilrand des in die Ebene des Waiho-Thames abfallenden Gebirges, vgl. Hochstetter, S. 308. Der Fall des Kuee-Iti in Fat., der kleine Aal, ist keine besondere Sehenswürdigkeit im Vergleich zu den prächtigen Kaskaden von Nukuhiva: bei Jardin wird der senkrechte Fall von Taipivai S. 5 auf „mehrere hundert Fuß“, der des Baches von Hakau mit seinem „lit rocailleux“ auf „mehr als 800 Meter“ geschätzt, was gewiß zu hoch ist. „Entraînant avec lui des blocs de pierre détachés des crêtes!“

Der Aal ist in Stücke zerschnitten, man hat das dämonische Ungeheuer also getötet und gegessen.

2.

Der Kampf zwischen den Bergen Pou-Maka (Uapou) und Mata-Henua (Hivaoa).

Text: Hakamaïi, Uapou.

Inhalt. Der äußerste Ostteil der Insel Hivaoa, mit dünnem Stiel ansetzend, ist eine schmale Flucht in die See vorgeschobener, etwa 400 bis 500 m hoher Klippen, die in dem Kap Balgurie endet. Dieses Kap und das ganze Ostende heißt bei den Eingeborenen MATA-FENUA und wird im Nordwesten — so in Uapou, dem Ort meiner Aufnahme — MATA-HENUA genannt, d. i. der „Land“- oder „Insel-Vorsprung“. In der Sage jedoch stellt diese lang hingezogene Erstreckung wilder Steilfelsen den einst aufrechten, von POU-MAKA erschlagenen Kriegshelden Mata-Henua dar, dessen abgehauener Kopf noch heute in einem abseits liegenden Felsinselchen erkannt wird.

Pou-Maka selbst ist einer der zuckerhutähnlichen Piks im Zentrum von Uapou, der westliche Nachbar des höheren Te-Ava (vgl. Akauï) oder Pou-Te-Tai-Nui. Auf der französischen Seekarte (Le Hugon 1882) wird der Potiaïnuï mit 1232, der Pou-Maka mit 995 m, beide zu hoch, bestimmt. Der Pou-Maka ist im Hintergrund des Tales sichtbar.

Mit dem Mata-Fenua von Hivaoa kämpfen — heute noch hoch ragende Küstenwächter — die durch ihre turm- oder obeliskartige Steilheit am meisten auffallenden, am oder im Meere liegenden Piks von Uapou, Uahuka und Nukuhiva, die jedoch, erklärt man, einst viel gewaltigere Gesellen waren! Sie suchen den Mata-Fenua auf und alle erliegen (meist „mate“) in dem Zweikampf und kehren dann zurück. Der Ausdruck „mate“ bedeutet sowohl „sterben“ als „leiden“; jedenfalls werden die Besiegten zerstückelt und verstümmelt. Dabei wird von dem Kea-Oa (11, 12) ausdrücklich gesagt, daß er mit abgeschnittenem Kopf heimgeschickt wird. Die Legende erklärt uns die zerrissenen und zersprengten Klippenmassen als das Ergebnis der einzelnen Gigantenduelle; ehemals war der jetzt allerdings recht hohe Pou-Maka nur ein Knirps im Vergleich zu der Urgestalt des Mata-Fenua, des Tikapo und der anderen.

Es beginnen zwei Küstenpiks des östlichen Uapou; sie werden besiegt. Im Kampfe werden keinerlei Waffen — etwa Schleudern oder Keulen — geführt, sondern wechselnd trägt ein Gegner den anderen auf der Schulter und hebt ihn empor, um ihn zu Boden zu schleudern und zu Fall zu bringen, 1—12. Zwei Helden von Uahuka erfahren dasselbe Schicksal, 13—23. Der Felssturm des Kap Martin oder Tikapo, das Südostkap von Nukuhiva (350 m), versucht vergeblich, jene zu rächen, 24—28. Die Besiegten halten Rat und vertrauen trotz des Spottes von Tikapo dem „kleinen“ Pou-Maka ihre Sache an, 29—41. Pou-Maka beschafft eine Menge Proviant, jeder einzelne erhält davon auf das reichlichste und alle „fahren“ zusammen nach Hivaoa, wo sie an dem Kiukiu ankommen (dem berühmten Westkap, von dem sich die Seelen der Verstorbenen in das Meer stürzen), 42—51. Hier setzt Pou-Maka den großen Pik von Uapou ab, und während die Fahrt an der Nordküste der Insel weiter geht, wird jeder der Krieger an einem vorspringenden Punkt als Posten zurückgelassen: als der letzte Tikapo nahe bei Puamau, 52—58. Pou-Maka begibt sich allein zum Mata-Henua. Es regnet. Die Wächter sehen ihn kommen und melden ihn an, aber Goliath Mata-Henua verachtet den Knirps und legt sich mit den Leuten schlafen, 59—66. Pou-Maka weckt ihn und nötigt ihn zum Kampfe. Zweimal wird er von Mata-Henua hoch emporgehoben und fortgeschleudert, ohne daß er zu Fall kommt, beim dritten Male jedoch läßt er selbst den

Riesen hoch aus der Luft den Todessturz tun und hängt triumphierend sein abgeschlagenes Haupt zuhinterst an den Gürtel. Er kehrt zurück nach Uapou, 67—82. Wenn also Pou-Maka die sämtlichen Helden auf seine Expedition mitgenommen hat, so leisten sie ihm doch keinerlei Hilfe.

Den Namen Pou-Maka würde ein Samoaner oder Tonganer („maka“ Stein) als „Stein-Pfosten“ verstehen; bei den Ostpolynesiern ist „maka“ „Schleuder“, „schleudern“, und im Mq. heißt es außer „Schleuder“ (der Schleuderstein „kiva“) vor allem „kämpfen“, „angreifen“. Der Pou-Maka ist hier also der „kämpfende Pfosten“.

Die Geschichte habe ich in Uapou selbst aufgenommen. Ihre historische Wahrheit wurde auch im Lande des Mata-Fenua, als ich mich in Atuona auf Hivaoa nach dem Sieg des Pou-Maka eines Tages erkundigte, kleinlaut anerkannt. Jedoch erklärte ein Greis aus Hanamenu, nur weil Pou-Maka in der Nacht gekommen sei, habe er den Mata-Fenua überwältigen können, und übrigens habe ihm dieser später gründlich heimgezahlt. „Heimgezahlt?“ meinten die Jüngeren. „Wieso denn, wenn ihm der Kopf abgeschlagen wurde?“ Es entspann sich über diese kitzliche Frage ein heftiger Disput, der stundenlang währte, bis der Alte aufgeregt und zornig nach Hanamenu aufbrach.

Text (Erzählt in Hakamaïi, Uap.).

1. Und es ging der Ua-Tutae-O-Te-Kaioi („Abtritt der Jünglinge“) — von Uapou — nach Hivaoa und redete mit Mata-Henua. 2. Sagte Ua-Tutae-O-Te-Kaioi zu Mata-Henua: „Wenn wir zwei miteinander kämpfen, wirst du von mir sterben!“ 3. Sagte Mata-Henua: „Nicht ich werde von dir sterben, du wirst von mir sterben! Denn du bist ein kleiner Kerl und ich bin ein großer Kerl!“ 4. Und beide kämpften miteinander; in ihrem Kampf erlag Ua-Tutae-O-Te-Kaioi von Mata-Henua und Ua-Tutae-O-Te-Kaioi kehrte zurück nach Uapou. 5. Und es stieg hinauf Kea-Oa („Langer Stein“), ein anderer Kriegsheld von Uapou. 6. Und es eilte Kea-Oa nach Hivaoa und kam bei Mata-Henua an, und beide redeten miteinander. 7. Und es sagte Kea-Oa: „Komm her, du wirst von mir sterben!“ 8. Sagte Mata-Henua zu Kea-Oa: „Wohlan!“ und sie kämpften. 9. Und Kea-Oa lud den Mata-Henua auf, hob ihn hoch empor und warf ihn ab: Mata-Henua kam nicht zu Fall. 10. Und Mata-Henua lud den Kea-Oa auf und warf ihn herab; als Mata-Henua den Kea-Oa nur so hinwarf, kam dieser zu Fall. 11. Kea-Oa starb von Mata-Henua und Mata-Henua schnitt des Kea-Oa Kopf ab. 12. Und Kea-Oa enteilte nach Uapou (ohne Kopf?). 13. Und es stieg Hemeni, der Kriegsheld von Uahuka, hinauf und kam nach Hivaoa zu Mata-Henua, und beide redeten miteinander. 14. Hemeni sagte zu Mata-Henua: „Du wirst von mir sterben!“ 15. Mata-Henua sagte: „Nicht ich werde von dir sterben!“ Sagte Hemeni: „Du wirst sterben!“ 16. Und sie kämpften miteinander, und Hemeni starb von Mata-Henua. 17. Sagte Hemeni: „Was soll es, wenn ich auch tot bin? Da sind meine Freunde, den Backofen zu graben!“ 18. Und Hemeni kehrte nach Uahuka zurück. 19. Und es stieg Epiti, jener Kriegsheld von Uahuka hinauf, er kam zu Mata-Henua nach Hivaoa, und beide redeten zusammen. 20. Sagte Epiti: „Du wirst von mir sterben!“ 21. Sagte Mata-Henua: „Nicht ich werde von dir sterben!“ 22. Und die beiden kämpften, es erlag Epiti dem Mata-Henua. 23. Sagte der Epiti: „Was soll's, wenn ich auch von dir sterbe? Da ist der Tikapo, um den Backofen zu graben!“ 24. Und Tikapo — von Nukuhiva — stieg hinauf. Er kam nach Hivaoa zu Mata-Henua, und die beiden redeten zusammen. 25. Sagte Tikapo: „Komm heran, du stirbst von mir!“ 26. Sagte Mata-Henua: „Nicht ich werde von dir sterben! Denn eine Menge Leute sind schon von mir gestorben!“ 27. Sagte Tikapo: „Warum nicht? Das war winziges Volk! Ich bin ein großer Mann!“ 28. Und sie kämpften und Tikapo erlag dem Mata-Henua. 29. Und Tikapo kehrte zurück und redete mit den Leuten, die vorher dem Mata-Henua erlegen waren. 30. Sagte Tikapo: „Wie sollen wir unsern Mann finden?“ 31. Und einige sagten: „Vielleicht stirbt er von Pou-Maka!“ 32. Sagte Tikapo: „Er ist nicht von uns großen Leuten gestorben, er stirbt aber von dem kleinen Knirps!“ 33. Sagten einige: „Warum sollen wir ihn nicht sehen lassen?“ 34. Und Pou-Maka hörte: „Es starben Tikapo und Hemeni und Epiti und Kea-Oa und Ua-Tutae-O-Te-Kaioi von Mata-Henua!“ 35. Sagte Pou-Maka: „Von mir wird dieser Riese sterben, der Mata-Henua!“ 36. Sagte Tikapo: „Er

1) D. h. um ihn zu rächen durch Verspeisen des Gegners.

ist nicht von uns großen Leuten gestorben, er stirbt aber von dir, diesem kleinen Knirps!“ 37. Sagte Pou-Maka: „Was soll es, daß ihr groß seid, euch fehlt die Kraft!“ 38. Und Pou-Maka begab sich zu allen den Männern, die vorher dem Mata-Henua erlegen waren, und Pou-Maka sagte: „Laßt uns alle nach Hivaoa hinabgehen!“ 39. Und dieselben Leute sagten: „Wann fahren wir?“ 40. Sagte Pou-Maka: „Wartet, bis ich wiederkomme.“ 41. Und Pou-Maka kehrte nach Uapou zurück, es ging Tikapo nach Nukuhiva, es blieben Hemeni und Epiti in Uahuka. 42. Und Pou-Maka buk das Essen: Schwein, Poke¹⁾, reife Bananen und Brotfruchtteig und Taroklöße. 43. Und Pou-Maka teilte das Essen mit den andern, und er gab dem Pou-Te-Tai-Nui ein Schwein, einen Napf Poke, einige Trauben reifer Bananen, einen Napf Brotfruchtteig, einen Korb Taroklöße. 44. Und es sagte Pou-Te-Tai-Nui: „Was bedeutet das, o mein Häuptling?“ 45. Sagte Pou-Maka: „Es ist Essen für dich, wir beide fahren nach Hivaoa.“ 46. Und sie brachten und gaben dem Ua-Tutae-O-Te-Kaioi: ein Schwein, einen Napf mit Poke, einige Trauben, reifer Bananen, einen Napf Brotfruchtteig, einen Korb Taroklöße. 47. Und sie brachten dem Kea-Oa sein Essen: ein Schwein, einen Napf Poke, einige Trauben reifer Bananen, einen Napf Brotfruchtteig, einen Korb Taroklöße. 48. Und sie brachten dem Epiti: ein Schwein, einen Napf Poke, einige Trauben reifer Bananen, einen Napf Brotfruchtteig, einen Korb Taroklöße. 49. Und sie brachten dem Hemeni: ein Schwein, einen Napf Poke, einige Trauben reifer Bananen, einen Napf Brotfruchtteig, einen Korb Taroklöße. 50. Und sie brachten dem Tikapo: ein Schwein, einen Napf Poke, einige Trauben reifer Bananen, einen Napf Brotfruchtteig, einen Korb Taroklöße. 51. Und sie reisten in der Nacht nach Hivaoa, sie fuhren aufwärts, sie gelangten nach Hivaoa, und sie kamen an bei der Felsnase von Kiukiu. 52. Und sie setzten Pou-Te-Tai-Nui bei Kiukiu ab. 53. Und sie fuhren aufwärts nach Mata-Te-Pae, und sie setzten den Ua-Tutae-O-Te-Kaioi dort ab. 54. Und sie fuhren aufwärts nach Motu-Te-Hiti, und sie setzten den Kea-Oa dort ab. 55. Und sie fuhren aufwärts nach Motu-Hoke, und sie setzten den Epiti dort ab. 56. Und sie fuhren aufwärts nach Tautepe, und sie setzten den Hemeni dort ab. 57. Und sie fuhren aufwärts nach Mata-Puava, und sie setzten den Tikapo dort ab. 58. Und Pou-Maka fuhr allein, Pou-Maka ging hinauf; der Regen regnete²⁾. 59. Es sagten die beiden Wächter des Mata-Henua: „Da ist dein Freund!“ 60. Sagte Mata-Henua: „Er soll näher treten.“ 61. Sagten einige Männer: „Er ist schon ganz nahe!“ 62. Sagte Mata-Henua: „Was will er hier?“ 63. Einige Wächter sagten: „Er will mit dir kämpfen.“ 64. Sagte Mata-Henua: „Was kommt er her? eine Sache, die für mich gar keinen Zweck hat!“ 65. Die Wächter sagten: „Genug davon, laßt uns schlafen!“ sagten die Wächter. 66. Und Mata-Henua schlief, und die Wächter schliefen. 67. Pou-Maka kam an und weckte den Mata-Henua, und Pou-Maka sagte: „Wach auf! Genug des Schlafens!“ 68. Und Mata-Henua sagte: „Warum weckst du mich in meinem Schlaf?“ 69. Sagte Pou-Maka: „Wir beide wollen uns zum Kampfe begeben.“ 70. Er sagte: „O Mata-Henua, wenn wir beide uns zum Kampfe begeben, so wirst du dich nicht vor mir retten!“ 71. Sagte Pou-Maka: „Ich werde nicht von dir sterben.“ 72. Sagte Mata-Henua: „Du stirbst von mir, eine Menge Krieger sind zu mir gekommen, am Ende sind sie alle von mir gestorben.“ 73. Sagte Pou-Maka: „Was liegt daran! Wir beide kämpfen!“ 74. Und es kämpften der Pou-Maka und Mata-Henua. 75. Und Mata-Henua lud den Pou-Maka auf hoch vom Boden und schleuderte ihn — Pou-Maka kam nicht zu Fall. 76. Sagte Pou-Maka zu Mata-Henua: „Ich werde nicht von dir sterben!“ Sagte Mata-Henua: „Du stirbst von mir!“ 77. Und Pou-Maka sagte: „Los!“ 78. Und Mata-Henua lud wieder den Pou-Maka hoch vom Boden auf und schleuderte ihn, aber er kam nicht zu Fall. 79. Sagte Pou-Maka: „Du, du stirbst von mir!“ Sagte Mata-Henua: „Versuch's!“ 80. Und Pou-Maka lud den Mata-Henua auf, hob ihn, schleuderte ihn herab und Mata-Henua kam zu Fall. 81. Und Pou-Maka schnitt den Kopf des Mata-Henua ab, und Pou-Maka band an das Steißloch den Kopf des Mata-Henua³⁾. 82. Und er ging hinab nach Uapou, Mata-Henua war tot. Es ist zu Ende!

Namenliste zu POU-MAKA.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

Epiti, Südostkap von Uahuka, 19.

Hemeni, Inselfels an der Südwestküste von Uahuka, 13.

Kea-Oa, Fels bei Hakanai an der Nordspitze von Uapou, 5. „Langer Stein“.

Kiukiu, Westkap von Hivaoa (Sprungstein der Seelen), 51.

¹⁾ Poke, geriebener und gebackener Taro mit Kokosöl angerichtet.

²⁾ Der Regen, ein Anzeichen des Krieges.

³⁾ Es gilt als die denkbar verächtlichste Behandlung des Feindes, wenn der Sieger seinen Kot über den Schädel entleert.

- Mata-Henua, östliche Felsenzung von Hivaoa, 1. SO. Mata-Fenua „Vorsprung des Landes“.
- Mata-Puava, Vorsprung zwischen Nahoe und Puamau, Nordküste von Hivaoa, 57.
- Mata-Te-Pae, Kap an der Nordküste von Hivaoa, westlich von Hanaiapa, 53.
- Motu-Hoke, Vorsprung bei Hanapaaaoa, Nordküste von Hivaoa, 55.
- Motu-Te-Hiti, Inselfels an der Nordküste von Hivaoa, wo sie nach Hanapaaaoa zu südwärts abknickt, 54. In Hivaoa „Motukeefiti“.
- Pou-Maka, Pik im zentralen Uapou, 31. Ursprünglich „Steinpfeiler“ maka „Steinschleuder“, „kämpfen“. „Kämpfender Pfeiler.“
- Pou-Te-Tai-Nui, höchster Berg im zentralen Uapou, 43. „Pfeiler des großen Meeres.“ Die französische Karte schreibt „Potiainui“. Das „po-“ ist sicherlich falsch statt „pou-“, und „tai-nui“ „großer Wächter“ klingt zwar ansprechend, wäre aber SO-Dialekt, während in Uapou, vgl. 59, Wächter „tiaki“ heißt.
- Tautepe, Vorsprung bei Nahoe, Nordküste von Hivaoa, 56.
- Tikapo, „Cap Martin“, Südostkap von Nukuhiva, 23.
- Ua-Tutae-O-Te-Kaioi, Fels (wahrscheinlich an der Südspitze) in Uapou, 1. „Abtritt der Jünglinge“.

3.

Aotonafahrt.**Einleitung.**

Unter den Texten, die ich auf den Marquesasinseln gesammelt habe, fehlt es nicht an sagenhaften Fahrten der Vorzeit. Begreiflicherweise fahndete ich besonders nach solchen Stoffen, die etwa einen geschichtlichen Kern enthielten und die Frage der polynesischen Wanderungen fördern konnten. So war ich ungemein erfreut — und um so mehr, weil es sich um die seltene Richtung Ost-West handelte — als ich Berichte über Reisen nach „Aotona“ empfang, deren mehrere zu dem Zweck gemacht worden seien, dorthin den kostbarsten Schmuck der roten Federn zu holen. Der mundartlich veränderte Name entspricht dem „Rarotonga“ des Hervey- oder Cookarchipels, das im fernen Südwesten — Tahiti befindet sich halbenwegs auf der Richtungslinie — gelegen ist und das eine in umgekehrtem Verhältnis zu seiner Kleinheit große Bedeutung als Wanderstation zu besitzen scheint. Die eigenen Traditionen der Herveyinseln beanspruchen die Herkunft von Samoa, von Tonga, von Tahiti; — die neuseeländische Sage verlegt nach Rarotonga den Bauplatz des berühmtesten Einwandererkanus Arawa — als zuverlässig historisch gilt die Besiedelung der nördlich mit den Marquesas auf gleicher Breite liegenden Manihikigruppe durch Rarotonganer und vor allem der Einfluß ihrer Mundart weithin nach Osten bis zur Osterinsel. Die Entfernung von den Marquesas beträgt in der Luftlinie etwa 1300 Seemeilen. Es wäre eine bewunderungswürdige Leistung, wenn diese Strecke zu planmäßigen Besuchen zurückgelegt worden wäre, sie würde am ehesten an den von Fornander behaupteten einstigen Verkehr zwischen Hawaii und Tahiti erinnern.

Meine Nachrichten stammen ausschließlich aus der Südostgruppe und zwar den beiden Inseln Hivaoa, der größten, von der aus die Fahrt angetreten wurde, und Fatuiva, der südlichsten, wo ich einen Text in Hanavave erhielt. Ich bezeichne die Texte nach den Orten der Aufzeichnung:

AT von Atuona, bedeutendster Ort der Südküste von Hivaoa;

TA von Taaoa, Südwestecke von Hivaoa;

HP von Hanapaaaoa, „Walfischbai“, Nordküste von Hivaoa; endlich

FA von der Insel Fatuiva.

Die Fassungen haben verschiedene Spielarten in Einzelheiten betreffs der Personen wie der Handlungen; am ausführlichsten sind AT und FA. Der Name des Helden ist in Hivaoa ausschließlich Aka, in Fatuiva erscheint die Variante Akau. Er will die roten Federn holen für den Sohn

und die Töchter, denn sie sind der wertvollste Pubertätsschmuck für den Schurz der Häuptlingskinder. In AT ist das Motiv allgemeiner, dort sind es die um Aka bei einem Totenfest versammelten Helden, die Klage führen, daß alle der Geliebten dargebrachten Kränze aus duftenden Blumen und Früchten verwelken und vergehen. Aka begibt sich zu Mahaitivi, der in der Nähe von Atuona wohnt; er allein war früher schon in Aotona, er ist der Freund oder der Häuptling der Kulavögel, den sie nicht fürchten. Mahaitivi erklärt, daß die lange Fahrt viel Proviant erfordere, er heißt seine beiden Söhne Utunui und Pepeu den Aka begleiten und führen — in AT (7) sind sie gleichzeitig des letzteren Schwiegersöhne. Das Doppelkanu „Vaahiva“ (HP 4) wird mit 140 Ruderern bemannt. Es geht an verschiedenen Inseln der Marquesasgruppe vorüber, nirgends gibt es Kulavögel, in AT erschallt an jeder Insel Ruf und Gegenruf, und man erfährt, durch welchen Kranzschmuck von Blumen, Früchten oder Seevogelfedern jede einzelne berühmt ist. Dann geht es auf das hohe Meer hinaus — ein Monat folgt dem andern: stets erscheint ein neuer Monatsstern (AT), fragt, wer sie seien, wohin sie wollten und gibt freie Fahrt, wenn er hört, daß es die Söhne des Mahaitivi sind, die „hinter den Himmel hinaus“ ziehen. Rede und Gegenrede ertönt bei den Sternen wie betreffs der Kränze bei den Inseln (AT) in wörtlicher Wiederholung. Von den 140 sterben 80 (FA 80) oder gar 100 (AT 44) vor Hunger. Der Rest erreicht — die Hauptangabe lautet über Fitinui — Aotona. Dort wird ein Haus gebaut oder das verfallene Haus des Mahaitivi ausgebessert, in dem die Vögel gefangen werden sollen. Als Lockspeise werden Kokosnüsse geröstet und in dem Haus ausgestreut, wo sich die Männer verbergen. Bald wittern die Kula den Duft. Aber mißtrauisch senden sie Kundschafter — zuerst den Augenreißer, dann den Hinkelbein und endlich das zärtliche Pärchen: ihr groteskes Benehmen soll Menschen, die sich versteckt haben, zum Lachen bringen, das sie verriete. Doch einer nach dem anderen kehrt zurück und meldet, alles ruhig, es kann nur Mahaitivi sein, der uns einlädt!

Kulaschwärme, die den Himmel verfinstern, lassen sich nieder und drängen sich in das Haus, man schließt die Tür und rupft die Vögel, deren Federn 140 Säcke füllen. Nach endloser Fahrt — AT: sieben Monate die Hin-, ein Jahr die Rückreise — erreicht Aka mit den Überlebenden wieder die Heimat. Laut wehklagen die Frauen, die den Gatten oder den Sohn verloren haben, doch auch jeder einzelnen von ihnen wird ein Sack mit roten Federn zuteil.

AT (Atuona).

AT aus Atuona ist mit 99 Sätzen der längste Bericht und stammt von der Erzählerin Tauahokaani. Sie hatte mir die Geschichte des polynesischen Lieblingsheros Maui gegeben, seine letzte Übeltat war ein großer Diebstahl in der Kawapflanzung des Aka zu Taaoa. Hieran schloß sich des letzteren Rarotongafahrt. Die „poéa“ — man möchte es die „Kavaliere“ übersetzen — beim Fest in Taaoa bringen den Frauen Sträußchen und Kränze dar, die verwelken (1—5). Utunui und Pepeu, die Schwiegersöhne des Aka, gehen in seinem Auftrag zu ihrem Vater Mahaitivi nach Poitopa, der sie belehrt (7—22). Vorbereitung und Abfahrt (22—27). Rundfahrt durch die Marquesasgruppe von Insel zu Insel; Utunui nennt den besonderen Festschmuck, dessen sich jede einzelne rühmt, und gibt mit einem klangspielenden Refrain den oben an Land Stehenden Auskunft (28—41). Auf hoher See sterben 5×20 Mann vor Hunger, 2×20 bleiben bei Aka (42—45) und erreichen über Fitinui Aotona (46), wo sie sich bei dem Häuptling Feafea erholen (46—49). Hausbau (50—55). Die 40 Mann erklettern 40 Palmen und rösten die Nüsse, deren Geruch zum

Himmel emporsteigt: die Reisenden sahen den Himmel finster von den Kula und verstecken sich im Hause (56—63). Der Kula Matakika mit Gesichtsschwären (64), der humpelnde Vaekoki (69), zwei Vögel, die sich paaren (72), bringen niemanden zum Lachen, „es ist ein gutes Land, keine Menschen sind darin“ — die Vögel drängen sich in das Haus (64—75). Es werden 140 Körbe gefüllt, 100 für die Kinder und Frauen der Gestorbenen (76—82). Die Heimreise währte „eine große Brotfruchternte“ „e tahi meinui“ oder ein Jahr (76—86). Ankunft in Taaoa und Verteilung der Körbe unter die Wehklagenden (86—92). Aka gab seine Federn der Tochter, der gemeinsamen Gattin von Utunui und Pepeu, diese verkauften die ihren dem Häuptling Fao, mit dem eine neue Geschichte beginnt. Die Federn werden verarbeitet (93—99).

1. Puakauooa war Häuptling. 2. Für ihn beging man das Fest in Taaoa, ein großartiges Totenfest. 3. Zahlreich waren die Helden: Aka, Tukoo, Huuti, Kena, Poea-Hei-o-Tona, Tanaoa-Te-Feaa, Kioenui, Ipuama, Popoama, Ihimei, Tahuahi. 4. Die Helden alle suchten Kränze für die Mädchen: tiare (Gardenia taitensis), pua (Fragrea Berteriana), koute (Hibiscus rosa sinensis), puanetae (Erythrina indica), faa (Frucht vom Pandanus odoratissimus), hinano (Pandanusblüte), inou (lila Bachblumen), katiu (cucumis, kleine Gurken), hukou (mispelartige Früchte). 5. Sagte Aka: „Die sind nichts wert. Sobald die Sonne kommt, verwelken diese Blumen.“ 6. Seine beiden Schwiegersöhne Utunui und Pepeu sagten: „Das beste sind die Kulafedern.“ 7. Sagte Aka: „Wo sind sie?“ 8. „In Aotona! Unser Vater Mahaitivi kennt sie.“ 9. Aka befahl den Schwiegersöhnen: „Geht ihr beide zu Mahaitivi hinab; bringt mir den genauen Bericht über die Kulafedern.“ 10. Und Utunui und Pepeu gingen hinab zu Mahaitivi; er wohnte in Poitopa (oberhalb Atuona). 11. Utunui und Pepeu sagten: „Wir beide kommen zu dir für die Geschichte des Kula.“ 12. Mahaitivi erwiderte: „Ihr beide könnt nicht hingelangen.“ 13. Man hat eine Menge Essen nötig, eine Menge gekochte Ma, rohe Ma, Kokos, rohen Taro, gekochten Taro, rohen Kape (Colocasia esculenta), gekochten Kape. 14. Man geht mitten auf das Meer hinaus, das Essen geht zu Ende, sobald findet sich nicht das Land.“ 15. Die Söhne sagten: „Wir beide gehen mit unserem Schwiegervater, um Kränze zu suchen für unsere Frauen.“ 16. Sagte der Vater: „Jawohl! Ihr beide geht nach Aotona, es sind sieben Monate!“ 17. Wiederum sagte der Sohn Utunui: „Du weißt es nicht. Es sind zwölf Monate, daß ich nach Aotona komme.“ 18. Der Vater ärgerte sich und unterdrückte die Rede. 19. Nun zählte der Sohn die Monde her: Pohe, Iti, Aoa-Manu, Mataiki, Ehua, Uaua, Uahaa-mekao, Takuua, Veo, Nana, Tuhua, Napea. (Diese Reihenfolge ist ein völliges Durcheinander.) 20. Mahaitivi sagte: „Nun wohl, wenn ihr nach Aotona kommt, seht ihr den Vogel Matakika, der ist mein Namensfreund. (ikoa, inoa ist der, mit dem man den Namen getauscht hat, so daß ein jeder Anspruch auf allen Besitz des andern hat, einschließlich der Frau.) 21. Ihr seht den Vaefati, er ist mein Namensfreund. 22. Baut das Boot, heischt die Segelmatten, geht das Essen kochen, massenhaft Essen.“ 23. Die Söhne gingen zu Aka. 24. Sie sagten zu Aka: „Es ist gut, wir müssen das Boot bauen, die Segelmatten heischen, das Essen beschaffen, die Männer zum Rudern suchen.“ 25. Aka suchte die Männer. 26. Am Tage der Abreise versammelten sich die Männer bei Aka, sieben mal zwanzig. Es waren zwei Boote aneinander gebunden. 27. Und sie ruderten, Utunui und Pepeu und Aka. 28. Sie gingen mitten auf das Meer, es wurde Nacht. Sie sahen die Insel Mohutane (nördlich von Fatuiva). 29. Utunui sagte zu Aka: „Der Kranz für die Mädchen, den es dort gibt, was ist es? Meie-Rinde. 30. Aka sagte: „Das ist nicht gut.“ 31. Es fragten die Männer von der Insel: „Wem gehört das Boot?“ 32. „Uns, dem Utunui und Pepeu, den Knaben des Mahaitivi, tivitivi, immerzu bis hinter den Himmel.“ (Klangspielender Refrain): „no maua, no Utunui me Pepeu, na Mahai Mahaitivi, tivitivi a a i te tua o te ani.“ 33. Sie ruderten das Boot. Sie berührten Fatuiva. 34. Utunui sagte: „Was für Kränze gibt es da oben? Auona, ein duftender Strauß.“ 35. Aka sagte: „Er ist nicht gut für meine Tochter. Man bringt ihn in die Sonne und er verwelkt.“ 36. Sie riefen von droben: „Wem gehört das Boot?“ 37. „Uns beiden, dem Utunui und Pepeu, den Knaben des Mahaitivi, tivitivi immer zu bis hinter den Himmel.“ 38. Sie gingen nach Tahuata. 39. Utunui sagte: „Was für Kränze gibt es da oben? Kiiita (?) 40. Aka sagte: usw. in Wiederholung des Textes für weiterhin: Fatuuku, den Kranz liefern Vögel: der Tölpel, die Kaptaube. 41. Uahuka: Tiare (Gardenia) — Uapou: Pua (Fragrea) — Nukuhiva: rote Eka (ein berühmtes Färbemittel aus Curcuma) — Eiao: Faublüten. 42. Sie fuhren von Eiao mitten auf das Meer. 43. Das Essen ging zu Ende. Das Wasser ging zu Ende. Und die Männer starben. 44. Es starben zwanzig, es starben

zweimal zwanzig, es starben dreimal zwanzig, es starben viermal zwanzig, es starben fünfmal zwanzig. 45. Zweimal zwanzig blieben bei Aka. 46. Sie kamen nach Fitinui, sie kamen nach Aotona. 47. Von dorthier rief der Häuptling Feafea. 48. Sie landeten an dem Strand, sie gingen hinauf zu Feafea, sie aßen das Essen, da lebten sie auf. 49. Dort wohnten sie. Sie schliefen in der Nacht. 50. Am andern Morgen brachen sie Kokosblätter für ein Haus. 51. Sie beschafften die Sparren, die Fau (Rinde zum Binden) und das Holz miteinander. 52. Dann richteten sie die Pfosten auf, sie legten den Querbalken, sie legten die Sparren, sie richteten die Kokosblätter; fertig war die Rückseite, fertig das Vorderdach und das Firstdachstroh darüber. 53. Sie banden die Kokosschnur und die Stakhölzer zusammen. Das Oberteil war fertig. 54. Sie besetzten die Wände mit Stangen. Sie machten eine Tür zum Eintreten. 55. Sie schliefen in der Nacht. 56. Am andern Morgen stiegen sie auf die Kokospalmen, zweimal zwanzig Mann auf zweimal zwanzig Bäume. 57. Sie warfen die Nüsse von oben herab, es wurde unten voll. 58. Sie sammelten sie, schälten, rieben, sie packten sie auf zum Haus, das Haus war gefüllt mit Kokosnuß. 59. Sie zündeten Feuer an, die Nüsse rösteten. 60. Der Geruch der Nüsse stieg zum Himmel empor. Die Kula witterten ihn. 61. Utunui, Pepeu und Aka sahen den Himmel finster von den Kula. 62. Die Kula ließen sich von oben nieder. 63. Die Krieger versteckten sich mit Aka in dem Hause. 64. Es kam der Kula Matakika herbei. Er hatte Schwären im Gesicht. 65. Aber sie lachten nicht, Aka und Utunui. 66. Der Vogel kehrte zurück. 67. Eintrat der Vogel Vaekoki: „Sind irgendwie Menschen in diesem Haus?“ 68. Matakika sagte: „Es sind keine Menschen da, geh nur!“ 69. Der Vogel Vaekoki flog in das Haus. 70. Er humpelte auf seinen Beinen. Aber sie lachten nicht. 71. Er kam zurück und sagte: „Ein gutes Land, keine Menschen darin.“ 72. Es kamen diese Vögel und paarten sich, aber man lachte nicht. 73. Und sie gingen wieder zurück und sagten: „Es ist gut. Laßt uns alle gehen und schauen.“ 74. Und sie kamen allesamt und traten in das Haus. Das Haus war voll. 75. Aka schloß die Türe. 76. Die Leute standen auf, sie rupften die Federn der Kula aus, sie packten sie in die Körbe. 77. Zweimal zwanzig Männer mit Aka, zweimal zwanzig Körbe. 78. Fünfmal zwanzig Männer waren gestorben, fünfmal zwanzig Körbe waren Aka hinterblieben. 79. Die Leute sagten: „Packt nicht diese Körbe, sie alle starben.“ 80. Aka sagte: „Von diesen Gestorbenen die Körbe kommen zu den Kindern und Frauen.“ 81. Aka packte fertig. Fünfmal zwanzig Körbe, sie waren gefüllt mit Kulafedern. 82. Dann ließ man die Vögel aus dem Hause. 83. Aka schlief mit seinen Leuten in der Nacht. 84. Am andern Morgen sagte er zu seinen Kriegern: „Bereitet das Essen.“ 85. Sie beschafften das Essen, sie füllten das Boot mit dem Essen und den Körben der Kulafedern. 86. Dann ruderten sie. Eine große Brotfruchternte waren sie mitten auf dem Meer, dann landeten sie in Taaoa. 87. Die Frauen schauten von oben nieder, spärlich war die Mannschaft im Boot. 88. Tot waren fünfmal zwanzig, übrig blieben zweimal zwanzig. 89. Die Weiber wehklagten. Aka brachte die Kulafederkörbe: „Für den Mann, der mit dir wohnt.“ 90. Es sagte aber eine Frau: „So ist das für meinen Mann?“ 91. Aka sagte: „Genug des Wehklagens, hier ist der Schatz eurer Männer.“ 92. Dann verteilte er die Körbe. Fünfmal zwanzig Körbe und die Verteilung für die Frauen war zu Ende. 93. Aka ging hinauf zu seinem Haus mit seinem Weib und der Tochter und beiden Schwiegersöhnen. 94. Sie schliefen in der Nacht. Die Leute banden die Gewinde. 95. Aka und sein Weib machten einen Schurz aus den Kulafedern für die Tochter. (Sie war die Gattin von Utunui und Pepeu.) 96. Utunui und Pepeu behielten die ihren zurück. 97. Fao ging hinab und kaufte die Kulafedern von Utunui und Pepeu. 98. Fao bekam sein Gewinde. 99. Die Leute verarbeiteten den Schmuck zu Kränzen, zu Kopfschmuck (Paekua), zu Weiber- und Männer-schürzen.

TA (Taaoa).

TA. In Taaoa wurde ich zuerst an einen gewissen Kahamiti verwiesen, der die Akalegende kenne. Er war aber sehr widerwillig oder auch unwissend; er gab mir nur wenige Namen aus der Genealogie der Schöpfung. Er selbst, erklärte er, stamme von Aka, und die Geschichte sei tapu für seine Kinder. Ich erhielt dann von Taua Kuri (taua „Priester“) 19 Sätze folgenden Inhalts und kürzester Fassung. Aka fährt von „hier“ d. i. von Taaoa über Tahuata, die Nordwestgruppe, Fitinui und Te Akau, wo er überall keine Kula findet, nach Aotona, (1—3). Die herbeigelockten Vögel machen ihre drei Proben und sind überzeugt, Mahaitivi sei angekommen. Es heißt: „Mahaitivi war der Häuptling dieser Vögel“ (10). So gehen alle in das Haus, werden gerupft und Aka kehrt hierher zurück (4—19).

1. Aka ging von hier nach Tahuata. 2. Er kam nach Tahuata, dort gab es keine Kula; er fuhr nach Uapou, dort gab es keine Kula, er fuhr nach Nuuhiva, dort gab es keine Kula, er fuhr nach Eiao, dort gab es keine Kula, er fuhr nach Fitinui, dort gab es keine Kula, er fuhr nach Te Akau, dort gab es keine Kula. 3. Darauf kam er nach Aotona, dem Land mit den Kula. 4. Da schabte er Kokosnuß; er röstete sie im Feuer, der Duft stieg zum Himmel. 5. Da witterten die Vögel: „Da unten ist Mahaitivi angekommen!“ 6. Es flog ein Vogel von oben herbei, er stülpte die Augenlider um, der Vogel Kikomata (Augapfel). 7. Und er sagte: „Dies ist Mahaitivi!“ 8. Und er flog wieder zu der Vogelschar zurück. 9. Und er sagte: „Das ist Mahaitivi!“ 10. Mahaitivi war der Häuptling eben dieser Vögel. 11. Ein anderer Vogel kam herab, der Vogel Vaekoki, (Lahmbein). 12. Danach kamen zwei Vögel und paarten sich. 13. Darauf erschienen noch zwei Vögel und paarten sich. 14. Sie sagten: „Das ist Mahaitivi. Laßt uns hinabgehen!“ 15. Alle die Vögel von oben lagerten sich nun bei Mahaitivi. 16. Dann betraten sie alle das Haus. 17. Da machte man die Türe zu, man ergriff die Vögel. 18. Jeder fand seine Federn und steckte sie in den Sack. 19. Den füllte man und ruderte wieder hierher.

HP (Hanapaaao).

HP ist ein kleiner Text des Erzählers Kiiouhuu aus Hanapaaao, dem Wohnort des Akaui laut FA, er stellt die Einleitung zu der Sage des Fao dar, eines Häuptlings aus Atuona, der seiner gestorbenen Gattin nach Hawaiki folgt und von dem Gott Ui in einem Kanu aus dem Totenreich zurückgeführt wird. Auf dem Fest nämlich, das nach Akas Heimkehr stattfindet, beginnt die Geschichte; dort tanzt Fao in einem nicht mit roten Federn sondern nur mit roten Blumen geschmückten Schurz, der ihm auf der mit Kokosöl gefetteten Haut entgleitet (9, 10). Die acht vorhergehenden Sätze erzählen kurz von Aka und enthalten immerhin einige besondere Angaben: die Namen Akas Eltern (1), seiner Gattin (2), seiner beiden Töchter (2, 3), des Bootes (4). Die roten Federn verzierten den Schurz der Töchter beim Fest der Beintatauierung (5). Landung in Atuona (6) und Fest (7—10).

Die Person des Fao wird, abgesehen davon, daß er der roten Federn ermangelt, verschieden aufgefaßt. In AT 97, 98 kauft er die Federn von den Heimkehrenden, nach den Angaben in Hanamenu macht Aka mit ihm die Reise noch einmal, um sein Verlangen zu befriedigen. In FA 51 war er der Sohn des Akaui. Der Sohn des Aka heißt dagegen in HM Aiki-tepatoa, in der Faosage 16, wo er die Eltern des Fao tötet, Kiitepatoa.

1. Tupahouta war der Vater von Aka, Tataua die Mutter. 2. Tapa-akaho die Frau, Kautia die Tochter. 3. Eine andere Tochter war Ekeei. 4. Er (Aka) war es, der mit der Vaahiva (Vakahiva) nach Aotona gefahren ist. 5. Er fand die Kulavögel; die gaben den Schurz der Töchter zum Fest der Beintatauierung. 6. Und er kehrte von da unten zurück und landete in Atuona. 7. Am andern Morgen buken sie die (gegorene) Brotfrucht zum Fest. 8. Drei Tage lang wurde Brotfrucht besorgt und das Fest erklang. 9. Fao tanzte und war mit Kokosöl gesalbt. 10. Da entglitt dem Fao der Gürtel aus Waldblumen und der Koute-Blume („rose de Chine“ rot) usw.

FA (Fatuiva).

FA aus Fatuiva, von dem Häuptling Vaikau in Hanavave erzählt, verlegt den Wohnsitz des Akaui nach Hanapaaao an der Nordküste von Hivaoa. Die Zählung der 59 Sätze beginnt mit Nr. 50, weil ein Besuch des Akaui in Uapou (1—49) vorhergeht; dieser erste Teil, auf den später noch zurückzukommen ist, trägt den Charakter eines grotesken Märchens.

Akaui wünscht die roten Federn für seine Tochter und seinen Sohn Fao (50—52). Besuch bei Mahaitivi (53—61). Die beiden Söhne Pepeu und Utunui sind im Bach (54, 57). Sie werden von dem Vater belehrt, wie das Haus gebaut sein muß (63), er schildert ihnen, wie der Stern Iti, der Stern der schweren See, der Stern des Windes, sie anrufen und ihnen freie Fahrt geben werde (64—66). Und der klingende Refrain, der in AT

an die Inselbewohner gerichtet wird, ertönt hier zu den Sternen, dem Tuhua (67), Takuua (70), Veo (73). Stets nennen die beiden nur sich selbst, nicht den Akauai. Zehn sterben den Hungertod (76). Folgt noch der Stern Mahina-Ihea (77—79). 80 Männer waren gestorben, 60 lebten, als sie in Aotona ankamen (80, 81). Pepeu und Utunui springen an Land, nur sie beide besorgen und erledigen hier alles. Sie finden das Haus des Vaters verfallen (83). Die Nüsse werden geröstet und locken die Vögel. Hinkebein (88), Augenaufreißer (91), keine Paarung. Hier wird die List der Kundschafter ausdrücklich erklärt, — „er stellte sich auf dem Bein hinkend, damit, wenn Pepeu lache, er entfliehe (89 ebenso 91). Es werden 140 Körbe gefüllt und je zwei noch für die Brüder (97—99). „Dann gingen Pepeu und Utunui, sie kamen zu Akauai“ (100). Nun war es mit der wilden Hungersnot zu Ende (101), Abfahrt und Ankunft (105), Wehklagen der Mütter und (sehr drastische) der Witwen (106—108).

50. Akauai wohnte in Hanapaaooa. 51. Akauai erzeugte ein Kind, eine Tochter, er erzeugte ein Kind, einen Sohn, den Fao. 52. Akauai ging nach Aotona wegen der roten Federn für die Tochter und für den Sohn. 53. Er stieg hinauf zu Mahaitivi. 54. Als Akauai anlangte, waren im Bach die beiden Söhne des Mahaitivi: Pepeu und Utunui, heißen sie beide. 55. Akauai begab sich zu Mahaitivi, und Mahaitivi sagte: „Weshalb bist du hier, o Akauai?“ 56. „Ich kam her zu dir, daß du mich nach Aotona bringest.“ 57. „Nicht ich kann kommen, mein Alter. Sahst du die beiden Söhne im Bach?“ 58. Sagte Akauai: „Ich habe sie gesehen.“ 59. Sagte Mahaitivi: „Das sind die beiden Männer, um dich nach Aotona zu bringen.“ 60. Sagte Mahaitivi: „Hast du reichlich Essen daheim?“ 61. Sagte Akauai: „Eine Menge Essen habe ich daheim.“ 62. Sagte Akauai den Männern, das Essen zu backen: die Mannen buken das Essen. 63. Sagte Mahaitivi zu den Söhnen: „Wenn ihr beide nach Aotona kommt, baut sorgfältig das Haus rundum, laßt nur einen schmalen Eingang zum Hause, damit die roten Vögel nicht aus dem Haus hinausgelangen.“ 64. „Ihr beide fahrt ab, ihr zieht dahin im Boot, da ist der Stern Iti, der Stern der schweren See, der Stern des Windes.“ 65. „Und der Stern, der Iti, ruft euch an: Wessen Boot?“ Ihr beide sagt: „Unser beider.“ 66. Iti sagt: „Wer seid ihr beiden?“ „Wir sind der Pepeu und Utunui, die Knaben des Mahaitivi, wie der Wind, wie der Wind gleiten wir hin hinter den Himmel, das Haar verschießt in der Luft, nach Aotona.“ [„maua tenei o Pepeu me Utunui, o na mahai a Mahaitivi, tivi a a a i te tua o te ani, ouoho tue i te metani no Aotona.“] Iti sagt: „Zieht hin!“ 67. Das Boot des Akauai fuhr lange Zeit, lange Zeit fuhr es auf dem Meer, da kam der Stern des Tuhua. (Die Rede des Mahaitivi ist in die Schilderung der wirklichen Fahrt übergegangen.) 68. Und er rief sie an: „Wessen Boot?“ „Unser beider!“ 69. „Wer seid ihr beide?“ „Wir sind der Pepeu und Utunui, die Knaben des Mahaitivi, wie der Wind, wie der Wind gleiten wir hin, hinter den Himmel.“ „Zieht denn hin!“ 70. Sie fuhren auf der Durchfahrt (zwischen Inseln) des Meeres lange Zeit, lange Zeit, lange Zeit, da kam der Stern, der Takuua. 71. Und er rief: „Von wem ist das Boot?“ „Von uns beiden.“ 72. „Wer seid ihr beide?“ „Wir sind der Pepeu und Utunui, die Knaben des Mahaitivi, wie der Wind, wie der Wind gleiten wir hin, hinter den Himmel.“ „Zieht denn hin!“ 73. Sie fuhren auf der Passage des Meeres lange Zeit, lange Zeit, lange Zeit, da kam der Stern, der Veo. 74. „Von wem ist das Boot?“ „Von uns beiden!“ 75. „Wer seid ihr beide?“ „Wir sind der Pepeu und Utunui, die Knaben des Mahaitivi, wie der Wind, wie der Wind gleiten wir hin, hinter den Himmel.“ „Zieht hin!“ 76. Zu Ende war das Essen der Mannen, es starben die Leute, zehn waren auf einmal tot! Sie starben vor Hunger! 77. Es kam der Stern, der Mahina-Ihea. 78. „Von wem das Boot?“ „Von uns beiden!“ 79. „Wer seid ihr beide?“ „Wir sind der Pepeu und Utunui, die Knaben des Mahaitivi, wie der Wind, wie der Wind gleiten wir hin, hinter den Himmel.“ „Zieht hin!“ 80. Sie waren nahe der Ankunft in Aotona: vier mal zwanzig Männer waren tot, dreimal zwanzig am Leben. 81. Sie kamen an bei Aotona. 82. In der Nacht schwamm das Boot auf dem Meer, da sprangen aus dem Boot Pepeu und Utunui. 83. Sie stiegen aufwärts und kamen bei dem Haus des Vaters an. Es war verfallen. 84. Bei Tagesanbruch arbeiteten Pepeu und Utunui an dem Hause; sie festigten das Haus. 85. Pepeu und Utunui schabten Kokosnuß, Pepeu und Utunui rösteten Kokosnuß über dem Feuer. 86. Die Vögel rochen es oben vom Himmel. 87. Pepeu versteckte sich, die Vögel bei ihrer Ankunft am Hause zu schauen, wo sie Kokos essen wollten. (Utunui wird als selbstverständlich bis 100 nicht mehr mitgenannt.) 88. Es kam der Kulavogel Vaekoki (Hinkebein) an die Türe des Hauses. 89. Er stellte sich auf dem Bein hinkend, damit, wenn Pepeu lache, er entfliehe. 90. Er

stellte sich hinkend, aber die beiden Männer lachten nicht; er verschwand im Innern des Hauses, er aß Kokosnuß. 91. Es kam der Vogel, der Augenaufreißer (*matafeei*) an die Tür des Hauses, damit die beiden Männer lachten. 92. Sie lachten aber nicht, und er ging in das Haus hinein und aß Kokosnuß. 93. Die Vögel hörten auf, den Männern etwas vorzumachen, und sorglos kam nun der Schwarm der Vögel. 94. Das Haus füllte sich, die Vögel konnten sich nicht mehr bewegen, das Haus war gepreßt voll. 95. Jetzt schloß *Pepeu* das Haus fest zu. 96. Da rupften die Männer die Federn der Vögel und packten sie in die Körbe. 97. Voll waren die Körbe, voll waren zehn, voll waren zwanzig Körbe. 98. Voll waren vierzig Körbe, voll waren zweimal vierzig, voll waren dreimal vierzig und zwanzig. 99. Für die beiden je zwei Körbe. 100. Dann gingen *Pepeu* und *Utunui*, sie kamen zu *Akai*. 101. Als sie ankamen, war es mit der wilden Hungersnot zu Ende. 102. Sagte *Pepeu*: „Macht euch auf, euer Gepäck zu nehmen!“ 103. Da stiegen die Mannen hinauf, dreimal zwanzig. 104. Sie trugen alle jene Körbe in das Boot, die Körbe mit den Vogelfedern. 105. Sie fuhren ab von *Aotona*, sie landeten in der Heimat. 106. Es wehklagten alle die Weiber: „O du mein Häuptling! (ä ä ä ä!) O alle unsere Söhne!“ 107. „Warum bist du so gestorben? Weil du nach den roten Federn gingst für unsere Töchter!“ 108. „Gestorben bist du, mein Gatte! Wer soll nun diesen Korallenstock (*rugae vaginae*) schleifen? Man wird allen jenen Weibern die Korallenstöcke schleifen, und meine Koralle läßt man übrig!“ Es ist zu Ende.

Der Kula-Vogel und seine Heimat.

Polynesisch *kula*, *kura*, *ʻula* in den verschiedenen Mundarten bedeutet allgemein „roten Federschmuck“ und „rot“, in *Mangareva* und auf den *Marquesas* (*kuá*) auch noch den Vogel selbst. Wie in *Mangareva* weiterhin „königlich“, „göttlich“, ist es marquesanisch nach *Dordillon* auch „l'excellence, la beauté, la rareté“ und keineswegs ein gewöhnliches Farbenwort für „rot“, so daß diese Übersetzung im französisch-marquesanischen Teil des Wörterbuches überhaupt fehlt. Den Vogel gibt es, wie wir in *TA* belehrt werden, und gab es jedoch auf keiner Insel der Gruppe. In dem Mythos freilich von *Tane*, den ich in *Hivaoa* erhielt, erzeugt der Gott mit seiner Gattin *Hiyoi*, während sein Bruder *Atea* die übrigen Geschöpfe hervorbringt, sämtliche Vögel und fliegenden Insekten und beginnt die Reihe mit dem *Kuanui*, dem „großen Kula“; das Land selbst, in dem *Tane* wohnte und das nicht zu den „Urinseln“, wie ich sie nenne, oder „Wanderstationen“ der Marquesaner gehörte, hieß nach dem Vogel „*Fenuakuá*“, das „*Kulaland*“. Als kostbare rote Federn einheimischer Erzeugung standen vielmehr nur die roten Schwanzfedern des Tropikvogels, *tovake* (Südwest *tovaé*) zu Gebote, den man an den Brutplätzen in hochgelegenen Bergschluchten aufsuchte. *Phaeton candidus* oder *lepturus* und *Phaeton rubricauda* wurden als *tovake* „*puau*“ („dick“) und *tovake* „*éka*“ (Pol. *reka* Curcumafarbe, *ékamoa* der gebackene Safran, die hochgeschätzte rote Schminke von *Nukuhiva*) unterschieden. *Phaeton rubricauda* darf, wenn seine Federn natürlich auch „*kuá*“, prächtig rot, waren, auf keine Weise mit dem Kokosgeschabsel fressenden *Kulavogel*¹⁾ verwechselt werden!

Auch eigneten sich die langen Schwanzfedern, die als hoher Stutz aus dem übrigen Kopfschmuck emporragten, nicht zur Verwendung für Federschürze, auf die es in der *Akasage* ankommt. Neben grüngelben kuku-Taubenfederchen verzierten rote Papageienfedern das nur in wenigen Exemplaren von mir noch vorgefundene diademartige Stirnband des *Paekua* (*paé*, pol. *pale* „coiffure“), auf dem sie in Gestalt eines rechteckigen Mittelstücks aufgeklebt waren; sie stammten in historischer Zeit aus-

1) In der *Avifauna* von *Hawaii* (Bishop-Museum, Honolulu 1901) heißt *Ph. lepturus* einfach „*koae*“ (= *tovake*), *Ph. rubricauda* sowohl „*koae ula*“ als schlechthin „*ula*“: hier ist also *koae* hinzuzudenken. Das ausgezeichnete Wörterbuch von *L. Andrews*, Honolulu 1865, verzeichnet in dem früheren Sprachschatz keinen Vogel, der einfach *ula* hieß, sondern nur einen Hummer und einen Fisch.

schließlich von besuchenden Schiffen und waren Papageienfedern zumeist amerikanischer Herkunft, sie fanden ihren letzten Ersatz entarteterweise in Flaggentuch und Flanell!

Bei der Suche nach dem Kula werden wir unmittelbar zum fernen Fiji geführt. Dort ist Kula der *Calliptilus* oder früher *Lorius solitarius* und *Domicella solitaria* der Ornithologen, und „kulakula“ heißt „rot, nach dem Vogel“. Laut Finsch: Oberseite dunkelgrasgrün, Hinterhals, Backen, Unterseite tief scharlachrot, etwa 8 Zoll lang, ausschließlich Fiji bewohnend, nach seiner Lebensweise ganz unbekannt; den großen Loris der Molukken nahe verwandt. (Finsch u. Hartlaub, Beiträge zur Fauna Centralpolynesiens, Halle 1867, S. 23; Finsch, Die Papageien, Leyden 1867, S. 760). „Häuptlinge und Priester tragen zuweilen ein Stirnband aus Palmblatt mit den aufgeklebten Federn“ (Williams, Fiji and the Fijians, London 1860, S. 159); die Federn sind sehr geschätzt als Fransen von Matten und als Schmuck (Hazlewood, Dictionary, S. 273). Aber eine weit größere Rolle als für den Eigengebrauch der Fijileute selbst spielten die Federn „im Verkehr mit den Tonganern, ihren Nachbarn, der seit über hundert Jahren (d. h. wahrscheinlich bedeutend länger) bestand“. „Im Überfluß gab es diese Vögel in einem Teil von Taviuni (Finsch nennt nur Vitilevu und Ovalau), wo sie mit Netzen gefangen wurden; die Tonganer kauften sie und verwerteten sie im Tauschhandel mit den Samoanern für die feinen Matten“ (Williams, S. 94). Die Samoaner haben ihrerseits ebenso wie die Tonganer einen kleinen sperlingsgroßen Papagei, der sich in den Wipfeln der Kokospalmen aufhält, den *Coriphilus fringillaceus*, mit roten Federchen an Kehle und Bauchmitte, samoanisch *senga*, tonganisch *henga* (Forsters, des Entdeckers, „kohänga“ ist zu trennen: *ko henga* „das ist der *henga*“); sie schätzen aber den *Calliptilus*, den sie „*senga-Fiti*“ oder „*senga-ula*“ nennen, höher als ihren „*senga-Samoa*“ und bezahlten zu Kraemers Zeit zwanzig bis vierzig Mark für ein lebendes Exemplar (Samoa-Inseln, Stuttgart 1903, II S. 287). Finsch, der in den „Südsee-Arbeiten“ (Hamburg 1914, S. 166—168) die Verhältnisse dieser Industrie übersichtlich darlegt, bezeichnet Fiji geradezu als eine „Zentrale des Federhandels“; von Tonga aus werden die roten Papageienfedern, „obenanstehend die des *Calliptilus*“, auch nach andern östlichen Inseln vertrieben. Schon Cook hat berichtet, welch glänzende Geschäfte er mit den in Tonga erworbenen Federn auch auf den Gesellschaftsinseln machte, wo sie geradezu die göttliche Weihe versinnbildlichten.

Was nun Rarotonga oder den Hervey-Archipel angeht, so dürfen wir bei den sicheren Beziehungen alter Zeit zu Tonga und Samoa, woher ein Teil der Einwanderung stammt, die genaue Bekanntschaft mindestens der Tradition mit dem roten Papagei als selbstverständlich voraussetzen.

Ich versäumte nicht, mich nach dem Kula zu erkundigen, als ich auf der Rückkehr von den Marquesas über Neuseeland einen eintägigen Aufenthalt in Rarotonga wahrnehmen konnte, mit Hilfe des gastlichen Reverend Hutchin ein paar Eingeborene über wichtigere Punkte auszufragen. Der greise Putaura („Priester Pu“) erklärte zu meiner Überraschung, der „Kura“ habe früher auf ihrer Insel gelebt: ein Vogel etwa von der Größe einer weißen Seeschwalbe, *kakaia*, allüber rot gefiedert! Es sei eine alte Redensart: „der Sommer kommt, der Kura fliegt umher!“ Seine Heimat waren vornehmlich der Berg Akau („Riff¹⁾“) auf Rarotonga und eine Riffinsel „Niko“, während man den Tropikvogel

¹⁾ „Berg“ wohl ein Mißverständnis meinerseits? „akau“ bedeutet „Riff“, „Felsenriff“, „Korallenriff“ in Samoa, Mangaia, Paumotu, Mangareva.

hauptsächlich auf Palmerston fand. Der Kura wurde ausgerottet, als die Flinten kamen. Die Vögel wurden auch in Gefangenschaft gehalten. Relata refero. Ich kann einiges Mißtrauen jedoch nicht unterdrücken. Denn wenn wir die ausgezeichneten Bücher von W. Gill¹⁾ in betreff eines einheimischen roten Papageien durchsuchen, so ergibt sich, daß Gill selbst nur ethnographischen Schmuck erwähnt, der vom Tropikvogel stammte. Die Tropikvögel, sagt er, kündigten dem Insulaner den Winter an, die landläufige Redeweise lautete (eine Ergänzung also meiner Notiz vom Sommervogel Kura): „der Tropikvogel läßt sich hören, alte Kokosnüsse müssen unsere Nahrung sein“. Die Vögel brüteten von Juli ab in Mengen auf Palmerston oder „Avarau“ (Jottings. S. 37) und vor allem auf Hervey-Island oder „Manuae“²⁾. Das meist unbewohnte, öde Kokoseiland von Manuae (Pol. manu-fale), zu deutsch „Haus der Vögel“, war „einst berühmt wegen der den Göttern geheiligten roten Federn des Phaeton aethereus“ (Southern Isles, S. 15): ein zweites Inselchen auf dem Riff hat den feierlichen Namen „Auotu (hau o Tu“, das Königreich des „Tu“, des Gottes.

Manuae, das Haus der Vögel, würde an sich ganz vorzüglich passen zum Schauplatz der marquesanischen Kula- und Rarotonga-Sage. Die Lage im Verhältnis zu Tahiti einerseits und den übrigen Inseln des Hervey-Archipels andererseits könnte nicht günstiger sein, wie hier denn auch Cook im September 1773 auf der Fahrt von Raiatea nach Tonga vorüberkam, Rarotonga selbst aber erst 1777 auffand. Der Name „Haus der Vögel“, möchte man glauben, könnte geradezu das Märchenmotiv angeregt haben, daß der Fang statt mit Netzen in einem zu diesem Zweck erbauten Hause vollzogen worden sei, und so die ungewöhnliche Methode erklären³⁾.

Wenn nun auf Manuae keine Kula-Papageien, sondern nur Tropikvögel gefangen worden sind, so ist es doch äußerst merkwürdig, daß Manuae noch einen zweiten Namen hat, den Gill eindeutig auf einen mythischen Kula bezieht. Er berichtet in seiner Götterlehre (Myths and Songs, S. 16), daß jede der sieben bewohnten Inseln einen zweiten esoterischen Namen besaß: „each island is supposed to be the body, or outward form, to which a spirit, bearing a distinct name, located in Avaiki (Hawaiki), belongs“! Die Entsprechung in der unsichtbaren Geisterwelt Hawaikis von Aitutaki heißt „Araura = fragrant wreath for dancing“, was lebhaft an die marquesanischen Kranzsymbole (AT) anklingt, die von Atiu „Enuamanu“ = „land of birds“ (enua = neuseeländisch, whenua „Land“); und Manuae, das Haus der Vögel, erfahren wir zu unserem Erstaunen, hat den Geisternamen „Enua-Kura“ = „land-of-red-parrot-feathers“! Gill übersetzt nicht „rotes Land“, sondern, obwohl Manuae nach ihm das Land der Tropikvögel doch wirklich ist, ausdrücklich „Land der roten Papageienfedern“! So begegnen wir hier demselben Fenuakura, in dem nach der marquesanischen Mythologie Tane den Kuanui erzeugte. Aber freilich, dieses Manuae ist auch nicht das irdische, sondern das himmlische. In einem Mangaia-Mythus von Tane (Myths and Songs, S. 107ff.) schwingt sich der Gott fliehend von dem Gipfel eines riesigen Puabaums in Ukupolu, was dem samoanischen Upolu entsprechen muß, in ein anderes neues Hawaiki-Land — und dieses ist eben wieder „Enuakura“. „the land-of-red-parrot-

¹⁾ William Wyatt Gill: Gems from the Coral Islands, Vol. II, London 1856; Life in the Southern Isles, Ld. 1876; Myths and Songs from the Pacific, Ld. 1876; Jottings from the Pacific, Ld. 1885; From Darkness to Light in Polynesia, Ld. 1894.

²⁾ Kartenskizze beider Inseln bei Cook, Voyage towards the South Pole, Ld. 1777, Taf. XII.

³⁾ In Käfigen übrigens, damit man sie rupfen könne, wurden in Rarotonga die mit Netzen und Schlingen gefangenen ioi-Tauben gehalten, deren prächtiges Gefieder ebenfalls zu vornehmem und sakralem Schmuck diente (Jottings, S. 79).

feathers“, dem Manuae seinen Geisternamen verdankt; man sollte glauben, er schwingt sich von Samoa nach Fiti! Hier trifft Tane, wie in Neuseeland nach seinem Aufstieg zum Himmel, Tawhaki oder in Tahiti Tavai, die menschenfressende Kui, die blinde Greisin des Mythos, die beim Zählen ihrer Früchte zuerst von dem Besucher zum Besten gehalten, später aber durch ein Wunder sehend gemacht wird. Tane heiratet eine Tochter „Hina-who-rivals-the-dawn“, während die älteste dem Mond vermählt ist. Der Ruhm von Enuakura ist eine gewaltige, von Tierdämonen bewachte Kokospalme, von deren Wipfel Tane unter sich die Heimat Hawaiki erblickt und schließlich auch im Gleitflug zu dieser zurückkehrt — kurz, Fenuakura das Land der roten Papageienfedern, ist jedenfalls hier absolut mythisch, in der Welt der Götter oder der der göttlichen Vorfahren gelegen. Aber dieser Mythos ist doch innig verwoben mit drei Elementen der Wirklichkeit, den beiden samoanischen Inseln Savaii, Upolu und dem Heimatland der Kulavögel, als welches uns Fiji gelten muß.

Obwohl es uns bei der Unbestimmtheit seiner Lage nicht fördert, muß doch auch das „geographische“ Fenuakura erwähnt werden, das die Tahitier einst im Südwesten annahmen. Es ist „Whennua-ura“, Nr. 45 der Forsterschen¹⁾ Liste auf der Karte des Cook begleitenden Tupaia, ein flaches Eiland, bewohnt und Fische, Kokosnüsse, Schildkröten und Perlen liefernd. Die frühere Identifizierung mit Scilly ist nach der von Hale festgestellten Nord- und Südverwechslung durch die Engländer aufzugeben, die Atlanten sollten den Namen mindestens einklammern! Will man Whennua-ura nun mit Manuae, als einem alten Enuakura gleichsetzen, so würde sich dies wohl mit dem Bild der Tupaia-Karte vereinigen lassen. Denn es liegt für den von Tahiti Kommenden auf dem Wege nach Atiu (o Adeeha Nr. 49) und Rarotonga (Nr. 54). Der Schluß würde eine weit größere Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn man in Nr. 50 „o Ahoua-hou“ Mangaia anerkennen wollte. Nicht der esoterische, sondern der vulgäre alte Name von Mangaia, was „Friede“ bedeutet, ist laut Gill (Myths and Songs, S. 16) Auau oder, wie Tupaia es ausgesprochen haben würde, pol. Ahuahu, „terraced“, nach dem in mehreren Stufen ansteigenden Bau der Insel und den entsprechenden Taroterrassen: o Ahauahau hätten die Engländer notiert an Stelle des o Ahuahu?

Fassen wir das Ganze zusammen, so hängt in erster Linie alles von der Frage ab, ob wir die Angabe meines subjektiv zweifellos glaubwürdigen Gewährsmannes Putaura als Tatsache unterstellen wollen. In diesem Fall war Rarotonga, das Ziel der Akafahrt, ein wirkliches Kulaland. Leider aber hat Putaura niemals einen Kula gesehen, er übermittelt nur eine Behauptung für die voreuropäische, ein Jahrhundert und mehr zurückliegende Zeit. Auch in Neuseeland und auf den Marquesas müssen die Flinten das Verschwinden mythischer Geschöpfe erklären. Positive Beweise zoologischer und ethnographischer Art fehlen vollkommen. Zu schwer fällt ins Gewicht, daß auf Rarotonga selbst das Land der roten Papageien der Mythenwelt von Hawaiki, Tane und Kui angehört und der zweite Name Enuakura von Manuae ausdrücklich eine mythische Prägung sein soll, die schon vor der Flintenzeit entstanden ist! Wenn wir nun weiterhin auf marquesanischer Seite sehen werden, daß die sämtlichen Personen der Rarotongafahrt ohne jeden Zweifel derselben Mythenwelt entstammen und einem himmlischen Kulavogel nachjagen, der in der Tat den Sommer bringt, so werden wir aus den Worten des Putaura nur ein Stück Volksglauben heraushören, der Sage für Wirklichkeit nimmt und mit örtlichen Einzelheiten ausschmückt.

¹⁾ J. R. Forsters Bemerkungen auf einer Reise um die Welt, Wien 1787, S. 428.

Geographisch-Historisches.

Die Route spielt in dem Bericht nicht die geringste Rolle. Man verweilt nur bei den Inseln der Gruppe selbst, sie werden in der Blumenfahrt der Reihe nach sämtlich berührt. Immer geht die Reise von Hivaoa aus, und immer beginnt merkwürdigerweise bei Eiao, der im äußersten Nordwesten der Gruppe gelegenen kleinen Insel, die Fernfahrt nach Südwesten. Von dieser aber heißt es einfach, daß man über Te Akau und Fitinui fuhr, oder Fitinui allein wird genannt.

Te Akau, das auch am Ende der Liste der Wanderstationen steht, ist nicht zu bestimmen. Zwar erklärte einer einmal, daß es eine Paumotu-Insel sei, was ja auch wahrscheinlich sein sollte. Es schien mir aber, daß er eben auch nur eine natürliche Vermutung aufstellte. Namensähnlich und nach seiner Lage vortrefflich passend käme Tikahau in Betracht, „Krusenstern“, 14° 52' S, 148° 15' 15" W.

Fitinui liegt „i te tua o te ani“, „hinter dem Himmel, im weiten Ozean“. Es heißt Großfiti im Gegensatz zu einem Halbdutzend kleiner Eilande, Fiti te „koko“ („Hülle der Kokosnuß“), Fiti te „toume“ („Blütenstil der Kokosnuß“) usw. der Sagen, die man im Osten „jenseits der Ostspitze Matafenua“ sucht! Das steht zu den gewöhnlichen Angaben in Widerspruch. Denn im Mq. wird „fiti“ „steigen“ heute jedenfalls nicht wie in Tahiti und Hawaii vom Sonnenaufgang und Osten gebraucht, sondern es bedeutet erstens talaufwärts gehen, vom Meere fort, und zweitens, was zunächst ganz unverständlich erscheint und sehr wichtig ist, „aller du côté de l'Est“ nach Osten gehen, d. h. gegen den Passatwind steigen! Natürlich entstammt der Ausdruck dem Seefahren: ein Boot von Hivaoa nach Fatuiva (SSW): „fiti“, nach Uapou oder Nukuhiva (NW): „heke“. „Alle Inseln“, wurde mir wiederholt erklärt, „unter dem Winde“ wie Tahiti, Rarotonga heißen „Te-hiti“ in Nukuhiva oder „Te- fiti“ in Hivaoa; „e fiti, e fiti“ rufen die Weiber am Lande, wenn Leute aus nordwestlicher oder südwestlicher Richtung kommen! Das große Problem, an das Hale so vielen Scharfsinn verwandt hat, warum der im Verhältnis zu Samoa und Tonga westliche Nachbararchipel „Fiti“ oder Inseln des „Aufgangs“ heiße, würde dem Marquesaner keine Schwierigkeit bereiten, die Westleute sind die Steiger.

Was Fitinui in der Tradition der Wanderstationen bedeutete, kann kaum zweifelhaft sein. Nicht etwa Vitilevu, sondern vielmehr das „große Tahiti¹⁾“. Fitinui erscheint in der Reihe regelmäßig hinter und diesseits Tonga, Vavau, Sawaii. In kurzer genealogischer Form z. B. lautet der Text: „Vavau der Mann, Sawaii die Frau, geboren wurde Fitinui“, d. h. unsere Vorfahren kamen von Vavau und Sawaii nach Tahiti! Der Name Tahiti als solcher, den heute jedes Kind der Marquesas kennt, kommt auch nicht an einer einzigen Stelle vor, er ist — das Wort sei scherzweise gestattet — „postcookisch“. Auch auf den Herveynseln gehört er durchaus erst der neueren Zeit an, früher sagte man nur „Iti“ = „Hiti“ oder „Fiti“; Gill erklärt „Tahiti“ aus einem kausativen ta- und „hiti“ „Osten“, was nur die Frage offen läßt, warum der Rarotonganer nicht die volle Form gebrauchte, die er wie der Franzose Taïti ausgesprochen hätte. Wenn der östlich wohnende Marquesaner, wie anzunehmen, bei seiner Einwanderung ein „Tahiti“ mitgebracht hat, so steht doch phonetisch nichts im Wege, daß sich daraus zunächst Tehiti²⁾, dann Te Hiti herausgebildet hat. Es ist eine allgemeine Regel, daß im Mq. das a vor der betonten Penultima

¹⁾ Die Insel Tahiti zerfällt durch eine starke Einschnürung in „Tahiti-nui“, den nordwestlichen Hauptteil, und „Tahiti-iti“, — das nui bezeichnet hier also einen Gegensatz innerhalb des Ganzen.

²⁾ „Tehiti“ auch in Mangareva, Dict. Miss. cath., Paris 1908, S. 116.

zu e wird: „Mond“ Pol. marama, Mq. méama; „alt“ Pol. tahito, Mq. tehito. Wurde aber auf diese Weise Tahiti, Tafiti zu Te Hiti, Te Fiti, mußte te als Artikel empfunden werden und sich von dem Stamm hiti, fiti lösen; in ganz analoger Weise ist der Sagenheld Tawhaki, Tafa'i auf den Marquesas ein „Fai“ geworden!

Es muß der Zukunft überlassen werden, zu entscheiden, ob nicht doch in jener Zeit als die Überlieferung bestimmten Wissens zu einer Überlieferung bloßer Namen herabsank, die gleichlautenden Namen zusammengefallen sind, so daß sich hinter alle den Fiti, einschließlich Tahiti, eine Erinnerung an die Fijigruppe verbirgt. Nichts kann die gegenwärtige Verwirrung besser kennzeichnen als eine Auffassung, der ich in Hanamenu, dem westlichsten Hafen an der Nordküste von Hivaoa, begegnete, und die mit größter Entschiedenheit von einem Alten vertreten wurde. Aka ist gar nicht nach Aotona gefahren! Aka hat die roten Federn aus Fitinui geholt! Die Reise ging von Eiao nach „Tapuaerani“, „Rakahani“, „Manihiti“, „Fitinui“; von dort kehrte er über Uapou zurück. Nun, auf dem geraden Wege westwärts von den Marquesas nach Zentralpolynesien liegen im Nordwesten von Tahiti die drei von Rarotonganern besiedelten kleinen Inseln Tongareva, Rakahanga und Manihiki: verschiedene Gründe, vgl. Meinicke II, 261 ff., ließen sich für alte Beziehungen zu den Marquesas ins Feld führen, und an diesen Inselchen vorüber könnten Tonganer und Rarotonganer sehr wohl zu den Marquesas gelangt sein, während Tahiti ganz beiseite blieb. Ich besitze einen Sagentext, daß Maui Tonaeva = Tongareva als ein auf dem Meeresgrund liegendes bewohntes Eiland mit seiner Angelschnur heraufgezogen habe. Die große Doppelähnlichkeit der Namen Rakahani und Manihiti mit Rakahanga und Manihiki, die nur zwanzig Seemeilen voneinander entfernt sind, ist nach alledem nicht belanglos. Und dann wäre hier „Fitinui“ doch vielleicht ein Nachklang wenigstens von Fiji, dem Kulaland, wenn auch die Reise zwischen Manihiki und jenem fernen Ziel noch jenseits Tonga gleich sagenhaft bliebe. Das Interesse der Angaben von Hanamenu erblickte ich deshalb mehr in der allgemeinen Möglichkeit, daß hier ein Bruchstück früherer Kenntnisse erhalten wäre, als in Bezug auf die Akafahrt. „Aber wo“, fragte ich den Alten, „ist denn Aotona?“ Die Antwort war verblüffend, „Aotona ist hier, ist Hanamenu, der erste Häuptling war Hepopo!“ Bei den Vorfahren hieß Hanamenu „Aotona“, bei ihnen hieß auch Atuona „Vevau“. Letzteres wurde mir mehrfach bestätigt, und das tonganische Vavau, von dem Porter 1813 auf Nukuhiva hörte, wird in den Liedern von Hivaoa wieder und wieder besungen. Eines ist wohl klar: sicherlich bietet die Tradition eine Anzahl verklungener und verblaßter, aber wirklicher Einzelkenntnisse über die Inseln und ein Kulaland im Westen, mit denen jedoch für eine historische Fahrt dorthin an sich gar nichts erwiesen wird. Denn sie beruhen nicht auf Erkundung von den Marquesas aus, sondern auf Erinnerung vom Westen her, und manches ließe sich sogar zugunsten einer Wandersage vorbringen, die von Rarotonganern mitgebracht worden ist und ursprünglich eine wirkliche oder mythische Fahrt nach Fiji behandelt.

Nach allgemeiner Annahme hätten zwei Fahrten stattgefunden, die des Mahaitivi und des Aka, nach einer vereinzelter hätte Aka wiederum den Fao hinausgebracht. In Hivaoa hieß es nun ferner auch, daß Feafea, gemäß AT 48 der Häuptling von Aotona, mit dem Boot Vakahiva umgekehrt „hierher gekommen und dann zurückgekehrt sei, wobei Leute von uns ihn begleitet haben“. Offenbar stimmt hiermit überein ein sporadischer Vermerk in Fatuiva: „der erste Rarotonganer, der nach den Marquesas kam, hieß Eaea“. Phonetisch lautet die Entsprechung von

Eaea zwar Veavea, bei dieser persönlichen Identität aber müssen Veavea (Eaea) und Feafea Varianten sein. (Vgl. umgekehrt Nsd. Tawhaki, Sam. Tafa'i, Stamm faki zu Tah. Tavai.)

Schließlich möchte man nun auch wissen, ob es denn in Rarotonga eine Tradition über die Marquesas gab. Freilich würde man auch sofort mißtrauen können, daß sie von der Zwischenstation Tahiti stamme, da auf der Karte des Tupaia Hivaoa und Vaitahu einwandfrei und streng geographisch festgestellt sind. Was man findet, bezieht sich auf ein Land oder einen Mann „Iva“, der mundartlichen Entsprechung von „Hiva“, dem Bestandteil der Namen Nuku-hiva und Hiva-oa. Nuku heißt in den polynesischen Sprachen teils Gebiet, teils Schar, Volk, ist ein ganz gewöhnliches Wort und steckt in sehr zahlreichen Ortsnamen der Südsee, hiva hat durchaus divergierende Bedeutungen; Mq. Nordwestseite des Tals, Südosten „Dachfirst“ („Hiva-oa“ soll nach seinem Gebirgskamm das „lange Hausdach“ sein); Tah. „Clan“, usw.

Putaura gebrauchte in seiner Auskunft, wie sie mir übersetzt wurde, Iva anscheinend sowohl als Personen- wie als Inselnamen.

„Puna kam vom Westen aus Fiti“ — womit Putaura im modernen Sinn Fiji meinte — „und Iva kam von Iva“. Im Gesang heiße es „Nuku-o-Iva“ „die Schar des Iva“. Beide kämpften. Iva war siegreich und lebte in Tauai bei dem Marae Pitekura. Er hatte kein Weib mitgebracht und heiratete „Purotu“, die „Schöne¹⁾“, die ihm sieben Kinder gebar. Er kehrte mit seiner Familie nach Iva zurück. Er hat den Vogel Torea — das ist der Regenpfeifer — nach Rarotonga gebracht. Hierin könnte ein Hinweis auf die Himmelsrichtung liegen, die naturgemäß eine nördliche sein müßte.

Wenn alle Einzelheiten dieses Berichtes, was keiner Ausführung bedarf, in historischer Beziehung vieles zu wünschen übriglassen, erfahren wir von Gill, daß „Nukuhiva“ in der Form „Iva“ in den Totengesängen als „Geisterland“ eine Rolle spielte, und er übersetzt es geradezu mit diesem Wort. Vgl. *Myths and Songs*, S. 189 den Refrain „ara taurere ki Iva“ „perilous path to spiritland“. Auf der Insel Aitutaki galt Iva als ein himmlisches Paradies mit einem Überfluß an guten Speisen, besonders an süßestem Zuckerrohr, der Lieblingsnahrung der Seligen (S. 175); es soll nicht unerwähnt bleiben, daß in den Marquesas selbst das Zuckerrohr von Nukuhiva als eine Spezialität gerühmt wird.

Sommer- und Wintermärchen.

Die Kulavögel, die dem Tiu-Mahaitivi vertrauen und gehorchen, sind also Sommervögel. Die beiden Redeweisen von Rarotonga —, die eine Gills über den Boten der winterlichen Jahreszeit des Mangels, wo er sich zum Brutgeschäft einfindet: „Der Tropikvogel läßt sich hören, wir müssen alte Kokosnüsse essen“, und die andere Putaurs: „Der Kula fliegt umher, der Sommer ist gekommen“ — sie werden nach meiner Meinung zum Schlüssel des Mythos. Erst als ich diesen Gegensatz des Phaeton zum Kula klar erfaßt hatte, ging mir auch ein helles Licht auf über die beiden selbständigen Teile des Akai-Märchens von FA, von dem der hier wiedergegebene Teil II die Fahrt von Hivaoa nach dem Sommerland im Südwesten darstellt: Teil I aber ist das Gegenstück, die Fahrt in das Hungerland des Winters, Uapou! 1. Sie erfolgt aus Hanapaoa in der Richtung nach Nordwest, also in der Richtung des winterlichen Südost-Passates. 2. In den hohen Bergschluchten von Uapou

¹⁾ Das zentralpolynesisches Elysium „Pulotu“ hat hier wie in Tah., Mq. usw. den Bedeutungswandel in zarte weibliche Schönheit (etwa „Engel“) erfahren.

brütet der Tropikvogel: der Häuptling, den Akauï besucht, heißt „Toáé-tini“, towake, toáé Phaeton, tini zahllos, „zahllose Tropikvögel“. 3. Das führende Motiv ist Mangel in Gestalt elender Bewirtung durch Toaetini.

„Akauï ging nach Uapou und schloß Namensfreundschaft mit Toaetini. Es glühte die Backgrube für das Schwein, aber ein hartes Maul hatte das Schwein, das Fleisch war früher gegessen, das knochige Maul übrig gelassen. Aus diesem Schwein hatte Toaetini das Fett ausgeschmolzen.“ Es wird noch schlimmer: Akauï erhält keine Fische, kein Wasser, keine Kawa, indem die Bedienten des Toaetini (zwei Vögel und die Ratte sind es!) mit Speise und Trank überhaupt nicht aufwarten; sie werden dann alle drei — die Rache des Gastes — tot aufgefunden. Wie soll man aber 4. nicht an den alten Windgott und seine Kumuluswolken denken, wenn Akauï von Uapou nach Hanapaaóa hinüber seinem Riesenschwein Manaiaanui zuruft, wenn dieses, auf dem langen Berggrat von Hivaóa laufend, die Stimme des Herrn hört und sich sofort nach Uapou in Bewegung setzt? Scharen von Vögeln und Fischerboten folgen dem schwimmenden Tier, das die See wie ein Zug von Bonitifischen bewegt. Es legt den Kopf auf die Knie Akauïs und stirbt auf sein Geheiß; der Talkessel von Paumea wird die Backgrube. Akauï bestraft den schábigen Gastfreund, indem er selbst das Ehrenstück des Kopfes verpeist. Heimgekehrt weint er um sein liebes Schwein.

Dann folgt die Südwestfahrt nach „Rarotonga“ unter Führung des nordöstlichen Sommerpassats. Der Häuptling der Insel heißt Feafea; gemäß der Fatuiva-Variante Eaea lautet die Urform Veavea, — das aber ist pol. vela „Wärme, Hitze“, von Feuer und Sonne.

Das Tiermotiv des Sommermärchens sind die roten Vögel. Das naturmythische Element liegt hier wohl wesentlich in der Farbenschönheit¹⁾ und in der engen Bildverwandtschaft von leichten Wolken und Vogelfedern, während die Konzeption des seinem Herrn nacheilenden Wolken Schweins das Gepräge der übertreibenden Riesen- und Bergsage trägt. Vögel selbst sind Luftgeschöpfe und begleiten die Winde; Mauis Mutter oder Hina trägt den Schurz und Schmuck der Dämmerungswolken, Maui verwandelt sich mit Vorliebe in einen bunten Vogel, — hier haben die Assoziationen freies und leichtes Spiel. Schwerlich wird die dichterische Einbildungskraft die Vorstellung von dem Fenuakura oder Rotpapageienland des Lichtgottes Tane anders gewonnen haben, als daß sie in der Abend- und Morgenröte ausgedehnte Schwärme überirdischer Kula apperzipierte wie umgekehrt Donner- und Blitzfische aus den schwarzen Wetterwolken. Und schwerlich ist das ursprüngliche Rarotonga, in dem sich Tiú und Feafea, der junge Sommerwind und die Wärme begrüßen, etwas anderes als ein kleines Fenuakura.

So gehören die Kulafedern und die Kulavögel in genau denselben mythischen Vorstellungskreis wie die handelnden Personen. „Die Vögel rochen den Duft oben vom Himmel“, FA 86. „Utunui, Pepeu und Aka sahen den Himmel finster von den Kula“, AT 61. Dann aber lösen sich einzelne von der Masse ab, wagen sich vorsichtig als Kundschafter vor und

¹⁾ Allgemein ist kura, kurakura das polynesisches Spezialwort für die rote Pracht des Himmels. Vgl. Tregear Dict. S. 185 Tahiti „te ura nei hoi te rai e te rumaruma“ „when it is evening you say it will be fine weather, for the sky is red“. Mangareva ata kurakura, „a beautiful sunrise or sunset“. In Hawaii wurde der Osten „ke ala ula a Tane“ „the bright road of Tane“ genannt. Als der alte Himmelsvater Raki höchstselbst, von dem wütenden Takaróa getroffen, hilflos und nackt am Boden liegt, bedeckt Tane seinen Leib „mit kura“, das jedoch nicht paßt; Tane schmückte ihn nun mit den größten und schönsten Sternen, „aber er behielt das kura und die Wolken, um ihn nachher damit zu bedecken“ (White I S. 25).

suchen durch ergötzliche Bewegung zum Lachen zu reizen. Ob wir es noch in diesen Einzelheiten mit Personifikation und insbesondere mit einem „Kundschaftermotiv“ der polynesischen Sagen zu tun haben, kann ganz beiseite bleiben: es genügt für die richtige Würdigung der Tradition vollkommen, wenn wir sicher sind, daß der Farben- und Federschmuck, den die Windgötter holen, der Psychologie des Naturmythus entstammen, die Schilderung der Vögel und des Fangs dagegen in erzählerischem Aufbau „literarische“ Märchenware und eine launige Jägeranekdote sind.

In diesem Sinne darf eine gewisse Beweiskraft einer interessanten Analogie beigemessen werden, die wir in einer Sage über die Herkunft der roten und gelben Schmuckvögel in Hawaii finden, wo sie bekanntermaßen die höchsten ethnographischen Werte der Südsee geliefert haben — vgl. W. D. Westervelt, *Ma-ui a Demigod* (Honolulu 1910, S. 112ff.). In alter Zeit sah man die bunten Vögel gar nicht, man sah nur die Bewegung der Zweige und Blätter, wenn sie sich niederließen — man hörte sie fliegen und hörte ihren schönen Gesang aus den Bäumen. Zuweilen flatterte der Ivi in der Luft, aber nur seine helle Stimme wurde gehört, „while no speck of birdlife flecked the clear sky overhead“. Von allen Menschen konnte einzig nur Maui die Sänger mit ihrem roten oder goldgefärbten Gefieder im Sonnenglanz erblicken. Als jedoch einst ein Gott von einer anderen Insel zu Besuch kam, rief Maui die Vögel herbei und entschied, daß sie von jetzt ab für jedermann sichtbar werden sollten: man sagte Maui selbst habe die Körper der Vögel bemalt! Von nun ab erfreuten sich alle Menschen der schönen roten Vögel Ivi und Akakani und der prächtigen gelben Oo und Manu, die ihnen den Schmuck der Mäntel und Helme darboten. Früher demnach waren die roten Vögel zauberische Luftwesen, der Himmelsgott Maui schenkte ihnen die Farbenschönheit und stand als ihr Häuptling und Freund zu ihnen in einem ganz ähnlichen Verhältnis wie Mahaitivi-Tiu zu den Kula!

Nachdem die meteorologischen Naturerscheinungen als Hintergrund der Sagenbildung erkannt sind, hat „Rarotonga“ über den leeren Namen hinaus jedes historische Interesse verloren. Die Identifizierung selbst zu bezweifeln besteht kein Grund. Rarotonga war das ideale Reiseziel für den Nordostwind: seine Lage an den äußersten Grenzen der Geographie steigert die Leistung, und sein Name selbst bedeutet „Südwest“, so daß ein an und für sich wahrscheinlicheres Fitinui (ausgenommen bei der Version von Hanamenu) zur Zwischenstation herabsinkt. Für den Marquesaner bliebe das Märchen auch ein Märchen, wenn es in Rarotonga früher wirklich *Calliptilus* gegeben hätte. Aber vielleicht findet jetzt auch das Zeugnis des Putaura die einfache Erklärung, daß man mit der aus heidnischer Zeit überkommenen Redeweise „die Kula fliegen umher, der Sommer ist da“ einst eben die mythischen Vogelschwärme der ersten schönen Abendröten draußen über den Riffen (akau) begrüßte, — und zwar mit der frohen Aussicht auf die neuen Kokosnüsse durchaus in bewußter Analogie zu dem Winterkünder Phaeton. Papageien fliegen ja wohl auch das ganze Jahr über umher. Später aber hielt man sich an den Wortlaut.

Die Personen.

Die Helden der Handlung sind, soweit man zu erkennen vermag, sämtlich — und in diesem „sämtlich“ liegt das überzeugende Moment — ausgeprägt mythischen und zwar nicht solaren oder lunaren, sondern äolischen Charakters.

Raka, dem das Mq. Aka entspricht, ist im Hervey-Archipel (Myths and Songs, S. 5, 100, 319) der oberste Gott der Winde selbst; Gill

übersetzt das Wort „trouble“ (Nsd. „to be entangled“). In der Kosmogonie von Mangaia erscheint Aka als einer der ältesten Götter, er ist der jüngere Bruder Vateas und fünfter Sohn der Urmutter Vari-ma-te-takere; er wird von ihr mit einem Korb beschenkt, in dem die Winde verborgen sind, und wohnt in Moana-Irakau, dem „Tiefen Ozean“. Rings um den Horizont sind größere und kleinere Löcher im Himmelsgewölbe, durch die seine Kinder nach Gefallen blasen. In Tahiti steht Raa nach Moerenhout (I, 444) nicht minder hoch, nach seinen Funktionen leider nicht bestimmt, unter den neun Hauptsöhnen Tangaloas an zweiter Stelle, dem ältesten Oro zunächst und dem Tane voran; nach Ellis (I, 326) scheinen zahlreiche „Abkömmlinge des Raa“ die dritte Götterklasse sehr wechselnder Natur (Kriegsgötter und „Esculapicises“ darunter) gebildet zu haben.

In Neuseeland finden wir mehrere durch ein Epitheton unterschiedene Raka in den Texten von White, *The Ancient History of the Maori*, Wellington 1887. Die Windgötter bilden eine lange Genealogie, die unmittelbar dem Himmelsgott Rangi entstammt. Sie haben die Aufgabe, „die Winde und die See zu beherrschen, jene einzulullen und diese zu glätten“. Unter ihnen ist für uns von besonderem Interesse Raka-maomao, der Gott des Südens! In sechster Generation hinter Rangi steht nämlich Tiu, der Nordwind, mit dem wir uns bei Mahaitivi noch eingehend zu beschäftigen haben, und diesem folgt in sechster Generation „Rarotonga, Lower South“, also Rarotonga nicht mit dem Inselnamen, sondern im alten Sinn der Richtung, und weiter abwärts oder wie der Polynesier denkt, weiter aufwärts in zehnter Generation nun jener Raka-maomao, der Vater des Kohu oder „Nebels“, White I, 28. So sind hier die wichtigsten Elemente der Marquesassage in einer Deszendenz vereinigt: Rarotonga, Raka, Tiu! Die Whitesche Übersetzung, die grundsätzlich jede Volksetymologie bringt, gibt an: „maomao“ „Makrelen“. Allein mao, maomao heißt außerdem in Nsd. „aufhören zu regnen“, Tga. „dry, applied to the interval between showers“, „cesser de pleuvir“, Tah. desgleichen, Sam. „a lull in the wind, or the waves“, Haw. „to quiet“, „to pass away, as fog or cloud“. Wir haben ferner zwei Rakataura, einmal weiblich eine Tochter des Tane, Luft- und Tongottheit und dann männlich eine Persönlichkeit, der in der Gruppe gerade der Windnamen zu begegnen von ganz wesentlichem Interesse ist, den Entdecker von Neuseeland in eigener Person, „den ersten Menschen, der nach Ao-tea-roa kam“, die Küsten der Nordinsel befuhr, aber nirgendwo Bewohner oder Feuer antraf und dann nach Hawaiki zurückkehrte (White II, 288) — auch Rakataura war ein Süd- oder Rarotongafahrer, nur mit anderen Zwecken als Aka.

Der marquesanische Raka kann seine Abstammung aus dem Götterreich noch nicht verleugnen. Er gehört in die Nachbarschaft des Maui, der bei ihm seinen Kawadiebsthahl verübt; auf Hivaoa folgt der Rarotongafahrt der Besuch des Fao im Totenreich, aus dem er von einem Gott Ui zurückgeleitet wird, und auf Fatuiva geht ihr eine Geschichte von einer Reise des „Aka-ui“ nach Uapou voraus, die unverkennbare Züge einer Wolken- und Berggöttersage trägt.

In dieser letzteren Beziehung erhalten wir nun eine sichere Bestätigung in der Person des Mahaitivi, der ja an sich den wahren Helden des Rarotonga-Unternehmens darstellt, weil er es vor Aka schon ausgeführt hat, — er besitzt sein Haus in Aotona, er ist der „Häuptling“, der „Namenfreund“ der Kula, er gibt dem Aka seine Söhne als Piloten mit. In dem Refrain, mit dem die Söhne in AT 31 und FA 66 usw. die Frage der Inselbewohner und der Sterne beantworten, ist eine der auch in anderen Sagen sehr beliebten Klangspielereien enthalten, bei denen die Worte

zerstückt und ganz oder teilweise rhythmisch wiederholt werden. Da es mir schwer wurde, die Stelle richtig aufzufassen, ließ ich sie mir mehrere Male wiederholen und notierte dann („mahai“ ist Junge, Jüngling): „na mahai a Mahaitiuii tivii tivii a i te tua o te ani“, „Wir, die Jungen des Mahaitiuii ziehen hin und her immerzu, immerzu auf dem Rücken des Meeres“! Dordillon: „vii“ tourner, glisser, „vii i te fenua“ faire le tour du pays. Mahaitivi ist abgeschliffen aus Mahaitiu-ii „der junge, wilde Nordwind“ oder „Tiu“; „ii“ force, ardeur, se fâcher (iiii rouge de colère).

Bei den Maori ist Tiu Stiefbruder des Takaroa und Bruder des Tawhirimatea (tiu „schnell hinstreichend wie ein Seevogel mit angezogenen Flügeln; White I, 24) oder, wie wir schon gesehen haben, Enkel von Rangi, Vorfahr von Rarotonga, „strong NW“ (vgl. Mq. Tiu-ii), der den Südwestorkan bewältigt. In den Marquesassagen, wo die Himmelsgötter in prachtvoller Tatauierung erglänzen und sie erfunden haben, wird vor allem die Tatauierung des Tiu gefeiert und er selbst zum Schutzgott der Tatauiermeister und zum Paten eines Kreismusters „ani-o-Tiu“, „Himmel des Tiu“ erhoben.

Es folgen Utunui, der „große Utu“, und Pepeu, seine Söhne und die Schwiegersöhne des Aka, die stets zusammen genannt werden wie eine Firma und auch zusammen eine Gattin besitzen. Utu ist ein Tapu-Fisch des Süßwassers, nicht des Meeres, schwarz, brechköpfig, 18—20 cm lang. In Oomoa Fat. ließ ich mir die Gewittererscheinungen erklären. „Der Donner wird durch einen großen Fisch — e utu — im Himmel verursacht; wenn der Regen fällt, fehlt ihm das Wasser, er gerät auf das Trockene und schlägt wütend mit dem Schwanz; schwächeren Donner hört man, wenn das Wasser aus den Kiemen läuft.“ In FA 54 heißt es, als Akaui bei Mahaitivi anlangte, waren die beiden Söhne „im Bach“ (ioto o te vai), und Vers 57 sagt Mahaitivi: „Nicht ich kann mitkommen, sahst du die beiden Söhne im Bach?“ Was soll es, daß die Söhne ein Bad nehmen? fragt man sich kopfschüttelnd. Jedenfalls weilen sie friedlich zu Hause, und für den Fisch Utunui ist kein Anlaß zu donnern. Es gibt noch andere Gewitterfische, vor allem den Manoiata, den mächtigen Hai der Milchstraße und den dickköpfigen Hahutu am Himmel. Wenn ihnen Ono (Rongo) im Zorn¹⁾ einen Tritt versetzt, werden sie aufgeregt, schlagen um sich, die Kiemen öffnen sich, und daraus kommen die Blitze! So ist denn auch Pepeu, Utunuis unzertrennlicher Bruder, die beide eine gemeinsame Gattin haben, wohl nichts anderes als der Blitz: pepeu „ouvrir, découvrir ce qui était couvert“, vom Öffnen der Kiemen.

Aus dem Segelhandbuch des Stillen Ozeans der Deutschen Seewarte (Hamburg 1897 S. 154) geht hervor, daß auf den Marquesas der vorherrschende Wind des Jahres der Passat ist: von April bis Oktober, zur Zeit des südlichen Winters, Richtung Südosten, von November bis März einschließlich, also während des südlichen Sommers, vorwiegende Ostnordost-Richtung — Tiu²⁾ der Eingeborenen — variierend von Osten bis Nordnordosten; zuweilen holt der Tiu auch westlich von Nord, wobei „er leicht die Neigung hat, in einen Sturm auszuarten . . .“ Hiermit stehen meine Aufzeichnungen im Einklang: der Tiu ist der Sommerwind und regiert die Monate der reichen Brotfruchternte und Festfeiern November bis Dezember, sowie den Monat uaoa „viel Regen“,

¹⁾ Warum ist denn Ono böse? fragte ich. „O ai hoi!“ „Das weiß ich nicht!“ „Ono tapuvae nui“, „Ono hat große Füße“.

²⁾ Die Marquesaner bestimmen O und W nach Sonnenauf- und -untergang; für N und S stehen ihnen nur die Windnamen zur Verfügung, die ihrerseits aber einen großen Spielraum beanspruchen. Am richtigsten wäre es, Tiu mit NO zu übersetzen.

der als Januar gilt, und den Donnermonat pohe, mit dem die Regenzeit abschließt. Die Vaterschaft zu Utunui und Pepeu ist meteorologisch begründet. Wesentlicher aber ist, daß die erste Fahrt nach Rarotonga durch Mahaitivi oder seine Kompetenz für die zweite nun zur Selbstverständlichkeit geworden sind: wer war zuerst im Südwestland und wer weiß den Weg dorthin, wenn nicht der Nordostwind? So entdeckte auch Rakataura Neuseeland.

Schluß.

Die Rarotongafahrt der Marquesaner ist ein bescheidenes aber gutes Beispiel für die unübersteigliche Schwierigkeit, innerhalb der polynesischen Tradition Sage und Geschichte gegeneinander abzugrenzen. Weit mehr als man bisher erkannt hat, werden hierdurch meiner Meinung nach die berühmten Genealogien entwertet. Nichts erfüllt mich beispielsweise mit mehr Mißtrauen als das Ergebnis der Maoriforschung, wann und wie Neuseeland besiedelt worden sei — ich halte die Feststellung „Mitte des 13. Jahrhunderts“ für ein Phantasiegebilde. Bei der geographischen, kulturellen, sprachlichen Gleichförmigkeit des ungeheuren Gebiets standen der Erinnerung an die Herkunft der verschiedenen Zuzüge nur Inselnamen zu Gebote, die ganz unbestimmten Vorstellungsinhalt besaßen, die durch Verpflanzung selbst wanderten und Mythenland wurden. Der Armut geographischer und historischer Differenzierung stand als kostbares Erbgut der zersplitterten Stämme eine überreich gegliederte Götterwelt gegenüber; sie wiederum mußte unrettbar mit der Welt der Menschen verschmelzen unter dem Einfluß einer Ahnenverehrung, die jede Häuptlingsfamilie in lückenloser Geschlechterfolge bis auf die schöpferischen Urkräfte zurückleitete: die Genealogien haben von Insel zu Insel nur mythische Übereinstimmungen, während in den späteren Ausstrahlungen doch auch historisch gemeinsame Ahnen erhalten sein mußten. Überall ist der Mythos Geschichte und zwar Lokalgeschichte geworden, erheblich gestört durch die Eifersucht der Stämme und die gegenseitige Übertrumpfung der Hüter der Tradition. Wissenschaftliche Kritik und Vergleichung geben uns glücklicherweise Mittel der Prüfung an die Hand, die den Eingeborenen selbst fehlten, so daß wir nicht zu glauben brauchen, was sie glaubten. Aber dazu bedarf es der Texte und womöglich in verschiedenen Fassungen. Es genügt nicht ein lapidarer Satz, wie die mir gewordene erste Mitteilung lautete: „Aka ist nach Rarotonga gefahren und hat Kula-federn geholt.“

4.

Akai.

Toaetini in Uapou behandelt seinen Gast Akai, der von Hanapaa in Hivaoa herübergekommen ist, sehr schlecht und setzt ihm einen abgegessenen Schweineschädel vor, 1—4. Akai rächt sich. Die Bedienten des Toaetini: seine Vögel, die Fische und Wasser holen, seine Ratte, die Kawa bringen soll, werden tot gefunden, 5—10. Dann aber verspricht Akai dem Toaetini und seinen Leuten einen großartigen Schmaus. Er läßt sein Lieblingstier, ein riesiges Schwein, von Hanapaa herüberschwimmen. Das treue Tier folgt der Stimme des Herrn und legt ankommend den Kopf auf sein Knie. Es stirbt auf Akais Geheiß, es wird gebraten, und das beste Stück, der Kopf, dem Toaetini vorenthalten, 11—33.

In seinem Ärger spielt Toaetini dem Kawa trinkenden Akai einen Streich. Er läßt die beiden Töchter des Pahua-Titi, die sich auf einer von einem Baum herabhängenden Schaukel schwingen, in die Kawaschale

Akauis in dem Augenblick hineinurinieren, als dieser sie an den Mund setzt und die Mädchen vorüberfliegen; Akau i wirft die Schale fort, 34—38. Er läßt die Steinkugeln des Ikeike in Hanapaoa holen und die Schaukel der beiden Mädchen durch zwei Schleuderer treffen, so daß sie zerbricht und die beiden in den Abgrund stürzen. Er kehrt nach Hivaoa zurück und beweint sein liebes Schwein, 39—49. Von dort tritt er später die Reise nach Aotona an (vgl. Akauis Aotona-Fahrt, Fortsetzung 50—108).

Ein charakteristischer Zug der beiden Episoden des Schweins und des Kawatrunks ist die Übertreibung in das Riesige. Das Schwein läuft erst auf den Berggrat von Hivaoa und hört von dort die Stimme Akauis. Scharen von Vögeln und Fischerbooten folgen dem schwimmenden Tier, das die See wie ein Zug von Bonitofischen bewegt. Am Lande stößt es mit seinem Reißzahn eine noch heute sichtbare Spalte in einen Fels; die Bucht von Paumea ist die Backgrube, während andere sie bei der nördlichen Ostbucht von Hakamoui in einer 7 m langen Vertiefung finden wollen. Die Mädchen ferner haben ihre Schaukel an einen Puabaum befestigt, der oben auf dem Zentralpik von Uapou, dem Te-Ava, steht. In dieser Höhe schwingen sie sich, von dorthier urinieren sie und werden durch die Steinkugeln herabgeholt.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß es sich hier um einen alten Naturmythus handelt: das treue Tier des Windgottes Aka oder hier Akau i entspricht den von Südosten herbeiziehenden Kumuluswolken, während die urinierenden Mädchen die am Gipfel des Te-Ava hängenden Regenwolken symbolisieren, die sich in kleinen Lokalregen entladen. Der Te-Ava ist gewöhnlich umwölkt. Die turmartigen Spitzen von Uapou, besonders an der Nordostküste, sind vielfach Frauengestalten verglichen worden. Auch die beiden Töchter des Pahua-Titi werden noch heute als Felsgebilde am Te-Ava gezeigt.

Toaetini selbst dürfte einer der Berggötter sein, da sein Bote, der Koao-Vogel, der kleinste, übrigens zoologisch nicht bestimmte Vogel der Marquesas, sich hoch an den Steilfelsen finden soll. Auch die Kawa, die von der Ratte geholt wird, wird hoch über dem Talgrunde angepflanzt. Der Name selbst toae (Nordwesten toake)-tini bedeutet „unzählige Tropikvögel“. Die Tropikvögel nisten in den höchsten Bergschluchten.

Man darf endlich vermuten, daß Toaetini die trockene, an Lebensmitteln arme Periode im Gegensatz zu Akau i der guten fruchtbaren Jahreszeit veranschaulicht. Die Geschichte der Töchter des Pahua-Titi hat für die Skulptur der Ohrschmucke ein interessantes Motiv geliefert. Die Schnitzereien sind aus Eberzahn, so daß wir wiederum an Akauis Schwein erinnert werden.

Akau i in Uapou.

Erzählt in Hanavave, Fat.

1. Akau i ging nach Uapou und schloß Namensfreundschaft mit Toaetini. 2. Es glühte die Backgrube für das Schwein; aber ein hartes Maul hatte das Schwein: das Fleisch war vor langer Zeit gegessen, das harte Maul (der Schädel) übrig gelassen¹⁾. 3. Aus diesem Schwein hatte Toaetini das Fett ausgeschmolzen. 4. Sagte Akau i: „Es ist kein Fett in diesem harten, hohlen Schädel.“ 5. Akau i rief den

¹⁾ Der Schweineschädel wird in Taroblättern gekocht, in die das schmelzende Fett eintritt. Fett Kerehi (= graisse) in 11 entspricht dem alten Kao in 3 Schmelzfett, Öl. Mosblech hat Kau. Vgl. Pol. ngako Fett; ferner Pol. ngakau Eingeweide, Nsd. auch whekau. „Fett im Körper“, wie mir angegeben wurde, „Nerven“ Mosblech, Mq. hekai, fekai.

Vogel; der Vogel hatte die Fische zu bringen, aber er kam nicht her¹⁾. 6. Er rief die Ratte, die Kawa herbeizubringen²⁾, aber die brachte keine herbei. 7. Er rief den Koao-Vogel, Wasser herbeizubringen, aber er brachte keins herbei. 8. Toaetini schickte einen Mann: „Geh hinauf und schau dich nach der Person um, dem Koao-Vogel!“ 9. Da ging er hin zum Wasser, der Koao war tot. 10. Da ging er hin zur Kawa, die Ratte war tot. 11. Nun sprach Akau zu Toaetini: „Ist das dein Schwein, mein Namensfreund? Man buk es, lang ist's her, es quillt kein Fett mehr aus dem harten, hohlen Kopf.“ 12. „Ich bin der Häuptling, ich fütterte das Schwein, ich habe mein Schwein in Hanapaaoo, den Manaiaanui.“ 13. „Es kommt jetzt zu mir und zu dir, mein Namensfreund. Mögen deine Mannen das Brennholz hacken, damit wir das Schwein braten!“ 14. Manaiaanui das Schwein . . . es verstrich ein Tag und sie hackten das Brennholz, zwei Tage und sie hackten das Brennholz, drei Tage und sie hackten das Brennholz. 15. Sagte Toaetini: „Wo ist das große Schwein, das wir mit diesem Brennholz braten?“ 16. Sagte Akau: „Grabt die Backgrube!“ 17. Groß war die Backgrube, es sagten die Mannen: „Es genügt!“ 18. Sagte Akau: „Nur zu, ein kurzes Weilchen!“ 19. Sie gruben wiederum die Backgrube, es sagten die Mannen: „Wo ist das große Schwein, das wir in dieser Backgrube braten?“ 20. Sagte Akau: „Baut die Holzkloben auf!“ Man baute die Holzkloben fertig über der Backgrube. 21. „Bringt grüne Zweige³⁾, um das Schwein zu bedecken!“ 22. Akau rief das Schwein aus Uapou; in Hanapaaoo weilte das Schwein. 23. Es hörten die Ohren des Schweines die Stimme des Akau. 24. Akau rief: „Kommt her, kommt her!“ Sie kamen herbei aus Uapou. 25. Es hörte aus Hanapaaoo das Schwein, es stieg hinauf, es richtete die Ohren über den Gebirgskamm — nicht von dorthier kam die Stimme. 26. Das Schwein richtete die Ohren nach der See — die Ohren des Schweins hörten die Stimme des Akau. 27. Das Schwein ging, es schwamm durch die See, es landete in Uapou⁴⁾. 28. Das Tal der Bucht von Paumea, das war die Backgrube! 29. Toaetini mit seinen Mannen sah das Schwein, Toaetini staunte das Schwein an, jedermann sah es. 30. Es legte den Kopf auf das Bein des Akau. 31. Sprach Akau zu Manaiaanui: „Stirb!“ Es starb Manaiaanui. 32. Die Mannen zogen es ab, brieren es, zerlegten es, holten es aus der Backgrube. 33. Sagte Akau: „Der Kopf bleibt für mich (ihn), nimm du den Rumpf!“ 34. Akau trank Kawa. 35. Sagte Toaetini zu den zwei Töchtern des Pahua-Titi: „Pißt ihr beide in die Kawaschale des Akau!“ 36. Die zwei Töchter des Pahua-Titi saßen auf der Schaukel; auf der Schaukel schwangen sich Pahi die Rote und Pahi die Weiße vom Ave-Pik, hohoho . . .!“ 37. Sie sahen, wie Akau gerade aus der Kawaschale trank, und es pißten die zwei Töchter des Pahua-Titi. 38. Weg warf Akau die Kawaschale, er hatte nicht getrunken, sie war voll von Urin. Groß war der Zorn des Akau; er zürnte den zwei Töchtern des Pahua-Titi. 39. Sagte Akau zu seinen Mannen: „Rüsten wir uns alle, ihr geht nach Hanapaaoo.“ 40. Sie schoben das Boot über den Strand, sie kamen in See, sie schwammen, sie ließen den Bootsanker fallen. 41. Das andere Boot ging nach Hanapaaoo. Es waren zwei Krieger, die gingen: Numinumi und Hoahoa⁵⁾. 42. Sie gelangten nach Hanapaaoo, sie fanden die beiden Steinkugeln des Ikeike, sie kehrten wieder um nach Uapou in derselben Nacht. 43. Akau rief nach Kawa, es hörten die beiden Töchter des Pahua-Titi, sie stiegen auf die Schaukel. 44. Akau erhob die Kawaschale. 45. Numinumi und Hoahoa nahmen die beiden Steinkugeln des Ikeike, sie schleuderten sie nach den zwei Töchtern des Pahua-Titi. 46. Sie trafen den Ast des Gardeniabaums⁶⁾, an dem die Schaukel angebunden war, er zerbrach. 47. Herabstürzten die zwei Töchter des Pahua-Titi, sie starben. 48. Nun ging Akau und ruderte nach Hanapaaoo. 49. Als Akau in Hanapaaoo landete, weinte er um das Schwein.

Namenliste zu Akau in Uapou.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

Akau, Häuptling in Hanapaaoo, Hiv., 1. Raka Windgott Mng. *ui* fragen; pflücken rui Nsd. säen, verteilen. (Früchte) binden; Mückensummen. N uhi to cover E eintauchen; *yam. ui* = *uri* schwärzlich, bräunlich.

¹⁾ Es wurde erklärend zugefügt: Akau hatte von den sonderbaren Bedienten des geizigen Toaetini: Fischvogel, Wasservogel, Kavaratte gehört und bewirkt nun, um ihn zu demütigen, durch Zauber, daß sie ausbleiben oder gar tot sind.

²⁾ Die Ratten fressen die Blätter, aber nicht die Wurzel der Kawapflanze.

³⁾ Junge Zweige von Fau, Mio, Mape usw.

⁴⁾ Es wird noch erzählt, daß Schwärme von Vögeln dem schwimmenden Riesentier in der Luft folgten und die Fischer, irreführt, weither in ihren Booten zum Bonitofang herbeieilten. Aber alles floh, als der Koloß an Land stieg.

⁵⁾ Akau bleibt in Uapou zurück.

⁶⁾ Nach anderen war die Schaukel an einem Puabaum angebunden.

Hoahoa, Schleudéer des Akau, 41. „hoa“ ausbreiten.

Ikeike, Besitzer der Steinkugeln, 42. „ike“ Nsd. hoch, erhaben.

Manaiaanui, Schwein des Akau, 12. Soll auf Nuk. Makaiaanui heißen. maka Pol. „Stein; Schleuder“. Dem NW „make“ entspricht aber SE „maa“, nicht „mana“. i aanui „auf dem Wege“. Die Wolken werden gern den Steinterrassen verglichen.

Numinumi, Schleuderer des Akau, 41.

Pahi-Ei, Tochter des Pahua-Titi. ei „schimmernd weiß“. pahi Tah. „spritzen“.

Pahi-Kua, Tochter des Pahua-Titi. kua „prächtig rot“.

Pahua-Titi hat zwei Töchter, die Schauklerinnen, 35.

Toaetini, Häuptling in Uapou, 1. Bedeutet „unzählige Tropikvögel“.

5.

Nata. (Schlangenmythus).

Tumu-Kee-I-Te-Moana = Hataakoka

Vahi-Ua = Hina Ooihatu
 Kua-Nui
 Kua-Iti
 Nata

Vahi-Ua und seine Gattin waren beim Seeigelfang, als die Frau am Ufer ein Kind und zwar einen Aal gebar, den sie in ein Felsloch warf, 1—5. Die Eltern zogen von Uapou fort nach Puamau auf Hivaoa, das Kind wurde von der Großmutter Hataakoka, die es im Traum gesehen hatte, gerettet, blieb bei ihr zurück und wurde in einem Trog aufgezogen, 6—9. Der herangewachsene Aal hört die beiden Schwestern, Kua die große und Kua die kleine, musizieren, geht zu ihnen, stellt unsittliche Anträge, schimpft, als sie ihn verjagen, und wird von der herbeistürzenden Großmutter mit Mühe vom Feuertode gerettet, 10—20. Aber er entflieht, der Mutter in Puamau sein Kommen im Traum ankündigend und die seinem Alter gebührende Gürtelbinde bestellend; das heranschwimmende Geschöpf wird von den Leuten für einen Delfin gehalten und zerschnitten; aus der unteren Leibeshälfte erhebt sich, als die Mutter zum Strande eilt, Nata, ein Knabe schön wie Wetterleuchten, 21—29. Er verläßt auch die Mutter, da sie für seine Aalnatur nicht das richtige Essen findet und kehrt nach Uapou zurück, 30—38. Dort rächt er sich an den Mädchen, die ihm ihre Gunst versagt hatten, 39—42. Mit einer elenden Gürtelbinde, als alter Mann, in einem nach Seeigeln stinkenden Anzug und ohne Blumen kommt er zum Tatauierfest, 43—54. Am nächsten Tag entpuppt er sich in übernatürlicher Schönheit als der Jüngling Nata, in den sich die Mädchen verlieben, 55—58.

Sein Ruf verbreitet sich bis nach Nukuhiva, der Häuptling Tahi-Hau von Taiohae fährt nach Uapou, um sich von der Schönheit des Nata zu überzeugen, und wird als Namensfreund empfangen. Wehe jedoch, als er genauer zusieht: Nata hat einen Aalkiefer! „Das war der Fehler des Nata!“ 55—66.

Allein Nata rächt sich und gibt gleichzeitig eine Probe seiner Zaubermacht. Er versetzt alles in Schlaf und fährt noch in derselben Nacht hin und zurück nach Nukuhiva, wie er unwiderleglich zu beweisen vermag!

Er richtet den Kurs gegen das südöstliche, steil emporragende Kap Tikapo, fährt von dort nach Taiohae, fährt zurück nach Tikapo, holt sich einen Steinblock, mit dem er sich wiederum nach Taiohae begibt und hier die Felsen derartig bearbeitet, daß der heute vorhandene Durchlaß zwischen der kleinen Insel Mataua und dem Ostufer entsteht. Die neu geschaffene Passage heißt „die Durchfahrt des Aals“, 70—71.

In Taiohae begibt sich Nata zu der Frau seines Namensfreundes, die jetzt auch die seine ist. Er bringt ihr als Geschenk sowohl von ihm selbst als von seinem Namensfreund, ihrem Mann, einen Schweinskopf und einen schön geschnitzten Fächer mit. Hier aber ist gerade die Mutter des Tahi-Hau, und zwar nachdem dieser bereits abgereist war, gestorben. Nata findet die Frau, wie sie wehklagt und den Trauertanz aufführt. Er läßt sich von ihr die Götter der Verstorbenen nennen, die sämtlich die Namen von Monatssternen sind, und zwar die der guten Jahreszeit, wie Nata selbst erklärt. Er vergewaltigt die Frau, findet, daß sie oberhalb des Afters einen eigenartigen Fehler, ein Loch, hat, das er durch Zerkratzen noch besonders kennzeichnet, 72—87.

Nata kommt wieder daheim an, weckt Tahi-Hau, verkündet ihm den Tod der Mutter, zählt ihm ihre Götter auf und verweist ihn auf das Merkmal am Leib der Frau, 88—98. Tahi-Hau reist sofort heim, findet die „Aalpassage“ und erhält zu Hause, wo die Mutter tot ist und der Schweinskopf und der Fächer liegen, in allen Teilen volle Bestätigung, 99—109.

Die Geschichte von Nata hat ein hervorragendes Interesse durch den Umstand, daß sie mit großer Wahrscheinlichkeit einen alten nach den Mq. importierten Schlangenmythus darstellt, da der Name des Helden Nata, dem pol. ngata, in Fiji — Samoa — Tonga Schlange bedeutet. In Nsd. ist ngata Schnecke, Bluteigel geworden. Das Wort fehlt anscheinend in Tah. und Mq. Haw. naka zittern, schütteln. Auf Rar. treffen wir den mythischen König Ngata, vgl. Gill, Myths and Songs, S. 131, die Sage „perils of beauty“.

Auf den Mq. gibt es keine Schlangen. Die Schlange hat sich in einen Aal verwandeln müssen, aber die Geschichte enthält sehr charakteristische Einzelheiten für die Schlange, die für einen Aal kaum erfunden worden wären. Der „Aal“ rettet sich in einen Strauch, 14, auf einen Baum, 42. Als der „Aalkiefer“ des schönen Helden entdeckt wird, 64, ist es um seinen Ruhm getan: das wundersame Motiv wird wohl verständlicher, wenn es sich um den häßlichen und gefährlichen Schlangenkiefer handelt. Endlich wirft der Held bei dem Fest eine schmutzige Hülle nach der andern fort, um alsdann in strahlender Schönheit zu erscheinen, 55, worin man ein durch das Häuten der Schlangen eingegebenes Motiv erblicken könnte.

Allein die Schlange selbst ist offenbar ursprünglich die Blitzschlange. Daß die Sage in den zu den Naturerscheinungen gehörigen Gedankenkreis hineinragt, geht unzweifelhaft daraus hervor, daß als die Ahnen des Tahi-Hau oder als die Götter seiner Mutter die Monatssterne der fruchtbaren Jahreszeit angeführt werden. Die Aufzählung der Monatsnamen selbst ist wenig verläßlich, da die heutigen Insulaner in der richtigen Reihenfolge bereits sehr unsicher sind. Allein es werden gerade die Monate mit besonderem Segen der Ernte und des Fischfangs genannt, und Nata faßt alles zusammen als die der fruchtbaren Jahreszeit, mei-nui.

Die Haupttat des Nata ist ein wahres Blitzwunder: in kürzestem Zeitraum und im Zickzack durchfährt er die großen Entfernungen von Uapou nach Tikapo, von Tikapo nach Taiohae, von Taiohae nach Tikapo zurück und wieder nach Taiohae zurück, wo er die Uferfelsen spaltet.

Die Heimat des Nata ist nach der westlichen Insel verlegt, in die dem Passat entgegengesetzte Richtung, von wo die mit Gewittern verbundenen Stürme kommen.

Wenn die Schlange auf den Mq. fehlt, so ist dort auch der Blitz eine sehr wenig bekannte Erscheinung. Auch in diesem Sinn ist an eine Einführung der Sage zu denken. Der Ngata des gleichen Namens in Rar. ist ein Blitzgott. Nata seinerseits sendet Blitzschein oder Wetterleuchten aus, als er sich aus dem nach dem östlichen Puamau schwimmenden

und von den Leuten zerteilten Delfin zum erstenmal in menschlicher Gestalt erhebt.

Die Mutter des Nata ist eine Hina, also eine Wolkengöttin, sie heißt Ooihatu, ooi pol. kokoi scharf, spitz, hatu Felsblock. Kumuluswolken sind die Felsblöcke der Hina.

Der Name des Vaters Vahsi-Ua ist vieldeutig: vahi Ort oder Spalte, während ua dem rua Loch oder ua Regen entsprechen könnte.

Natas Schwestern heißen beide Kua, d. i. pol. kura, kua prächtig rot mit dem für die Morgen- und Abendröte charakteristischen Epitheton.

Nata (oder Hina Ooihatu).

Hakahetau, Uapou.

1. Und das Kind keimte in dem Leibe¹⁾. 2. Und sie ging zum Meer mit dem Gatten, der nach Seeigeln tauchte; Vahi-Ua war der Name des Mannes. 3. Und es rief das Weib von dem Uferfelsen: „Schwimm herbei, das Kind wird geboren!“ 4. So gebar sie das Kind, es war ein Aal! 5. Da wurde es in ein Felsloch geworfen. 6. Dann machten sich Mutter und Vater davon nach Puamau und wohnten dort. 7. Es träumten aber die beiden Großeltern: Hataakoka war der Name der Großmutter, Tumu-Kee-I-Te-Moana der Name des Großvaters²⁾. 8. Und sie trugen selber Aal in einem Trog und nährten ihn dort. 9. Mächtig groß wurde selber Aal in dem Trog. 10. Und er hörte den Klang der Holzstöcke der großen Kua und der kleinen Kua. 11. Und er sagte zu den Großeltern: „Ich möchte hinaufgehen, das Fest schauen.“ 12. Da ging er zu den beiden Kua hinauf. 13. Da verlangte er nach ihrer Scheide, da verjagten ihn diese beiden Frauen. 14. Da flüchtete sich selber Aal auf eine Gardeniastaupe. 15. Da schimpfte selber Aal die große Kua eine stinkende Scheide. 16. „He, Kua, stinkende Scheide! Kleine Kua, stinkende Scheide!“ 17. Da liefen diese beiden Kua herbei und verbrannten selber Aal im Feuer. 18. Da lief die Hataakoka von unten herbei und sagte: „Es ist genug, meine Enkelkinder, verbrennt nicht den Bruder im Feuer!“ 19. Da ergriff Hataakoka selber Aal und brachte ihn nach Hause. 20. Und es sagte die Hataakoka: „Was fällt dir ein, in der Nacht davonzugehen, du böser Geist?“ 21. Eine Nacht schlief er an der Seite der Großmutter, da lief er weg, die Mutter zu suchen. 22. Und die Mutter schlief und (sie träumte) er sagte: „Morgen bin ich bei dir! Such du mir meinen Gürtel!“ 23. Am nächsten Morgen landete er am Strand. 24. Und es schrieten die Leute: „Ein Delfin! Ein Delfin! Ein Delfin!“ 25. Und die Mutter sagte: „Nein, das ist mein Sohn!“ 26. Doch als die Mutter hinab ging, ihn zu holen, hatte man die Unterhälfte schon abgeschnitten, die Hälfte mit dem Kopf hatte man liegen lassen. 27. Die Mutter kam dicht zur Seite selber Aals, da löste sich aus dem Innern ein Sohn. 28. Ein Mensch wurde geboren: Nata hieß er. 29. Es war ein wunderschöner Mensch, von ihm brach es hervor wie Wetterleuchten. 30. Und sie gingen, die Mutter und der Sohn und die Leute zum Hause und blieben dort. 31. Die Mutter gab das Essen, aber dieser Sohn aß das Essen nicht und drehte sich um. 32. Fragte die Mutter: „Was für Sachen ißt du denn?“ 33. Sagte die Mutter: „Liebst du nicht Fisch?“ „Nein!“ „Liebst du nicht Schwein?“ „Nein!“ 34. Wenn die Mutter gesagt hätte „ich bin deine Frau“, wäre er geblieben. 35. Als dann die Mutter und der Vater und die Leute schliefen, da machte er sich davon. 36. Die Mutter und der Vater und die Leute erwachten, da hatte sich dieser Sohn davongemacht. 37. Nata ist der Name dieses Sohnes. 38. Da stieg die Mutter hinauf zu suchen. 39. Sie fand ihn, wie er mit den beiden Schwestern (Kua) Bälle warf. 40. Und der Bruder sagte zu den Schwestern: „Lauf ihr beide Bälle suchen!“ 41. Und die Schwestern suchten Bälle, da fiel die eine von dem Baumast und zerschnitt sich die Klitoris³⁾. 42. Die Mutter kam nahe herbei, da flüchtete Nata auf den Baum. 43. Und er ging zu den beiden Alten, die Kokosschnüre drehten, und sie gaben Nata einen Gürtel aus Kokosfasern. 44. Und er begab sich von dort nach Pei-Oa und fand die Kua-Mädchen, die Blumen pflückten. 45. Und es sagte diese Gesellschaft: „Hier sind unsere Blumen, o Alter, nimm sie mit!“ 46. Nata hatte sich alt gemacht. 47. Und er brachte die Blumen den halben Weg und zerriß sie⁴⁾. 48. Und er ging zu Hataakoka und blieb dort. 49. Es näherte sich das Fest für Tukoo und Vahi-Ei, das Fest der Tatauierschau. 50. Und Nata lag bei den Groß-

¹⁾ In dem Leib der Hina Ooihatu.

²⁾ Der Traum veranlaßt die Alten, nach dem Felsloch zu gehen.

³⁾ Sie sollten die geeigneten Früchte, Zitronen, Mape oder dgl. beschaffen.

⁴⁾ Nata rächt sich an dem ihm versagten Körperteil, vgl. 13—16.

⁵⁾ Er zerreißt die Blumen in Rachsucht.

eltern. 51. Und jene hübschen Mädchen brachten die Blumen herbei für Hataakoka; Hataakoka sollte die Gewinde flechten. 52. Und die Großeltern holten in seinem Gewand Seeigel, sie holten sie während zweier Tage in dem Gewand des Nata, so daß es stank. 53. Und er umwickelte sich mit dem reinen Zeug nach innen, nach außen aber mit dem stinkenden Zeug und brachte es zu dem Fest. 54. Und es redeten die Leute: „Warum trägt der die stinkenden Sachen hier zum Fest?“ 55. Und als sie auf dem Feste schliefen, band er das stinkende Gewand los und warf es weg. Und er nahm das Gewand dicht darunter und warf es auch weg. 56. Darauf erschien das Gewand darunter auf dem Leib, und da kam der allerschönste Mann zutage. 57. Und die Frauen verliebten sich und liefen hinter dem Nata. 58. Und er blieb bei der Kleinen Kua; sie lagen beieinander. 59. Und die Kunde kam zu einem Häuptling aus Taiohae: Tahi-Hau hieß er, da sei der schönste Häuptling Nata in Uapou. 60. Sagte selbiger Häuptling Tahi-Hau zu den Männern: „Laßt uns fahren, um diesen Helden zu schauen!“ 61. Und sie fuhren und kamen zu Nata, und er schloß Freundschaft mit Nata. 62. Und man buk Schweine, man buk Taro mit Kokosöl, und man buk das Popoi. 63. Und sie begannen miteinander als Namensfreunde zu plaudern. 64. Da schaute Tahi-Hau den Nata von der Seite an: sein Kiefer war ein Aalkiefer! 65. Das war der Fehler des Nata¹⁾. 66. Und es sagte Nata: „Das bin ich, das bin ich, der Nata! Diese Leute sollen schlafen!“ 67. Und diese Leute schliefen. 68. Und er sagte zu dem Weibe: „Halt Wache mit der Brennußfackel, ich will nach Nukuhiva fahren.“ 69. Und er nahm einen Schweinskopf und einen Fächer mit geschnitztem Griff²⁾ und fuhr nach Nukuhiva. 70. Da fuhr er über Tikapo, kam an (vor Taiohae), ging wieder zurück und schnitt ein Felsstück ab. 71. Und es entstand die Durchfahrt³⁾ dieses Ortes: die „Aaldurchfahrt“ heißt dieser Ort. 72. Und er stieg von See aufwärts. 73. Er kam nach Tapiaue, er fand dort Leute, die Sardinen mit Netzen fischten. 74. Und er ging hinauf zu dem Weib des Tahi-Hau; er fand, daß die Mutter des Tahi-Hau gestorben war. 75. Und er kam an mit den Kostbarkeiten, dem Schweinskopf und dem geschnitzten Fächer. 76. Und es sagte das Weib von drinnen: „Tritt herzu, tritt herzu!“ 77. Und es sagte Nata: „Da hast du ein Andenken an uns beide, mich und meinen Namensfreund!“ 78. Und es fragte Nata: „Wann ist diese gestorben?“ 79. Und sie sagte: „Nach der Abreise des Sohnes ist sie gestorben.“ 80. Und es fragte Nata: „Welches sind die Götter jenes Weibes?“ 81. Und sie sagte: „Mataiki, Ehua, die Tutu-Hohoe, Iti, Mee, Avea, Takuua⁴⁾!“ 82. Sagte Nata: „Unsere Mutter entspringt aus einer Familie von bester Jahreszeit⁵⁾!“ 83. Er machte sich an das Weib des Tahi-Hau und führte sie nach draußen. 84. Sagte die Frau: „Von unten ich, von oben der Mann!“ 85. Sagte der Mann: „Wohnen wir einander sitzend bei!“ 86. Fest hielt die Hand des Nata die Hüftknochen des Weibes und die Hand verschwand in dem Loch oberhalb der Afteröffnung. 87. Nata kratzte in diesem Loch⁶⁾. 88. Und Nata reiste ab und kehrte noch in derselben Nacht zurück. 89. Und seine Frau fragte ihn: „Woher kommst du?“ Sagte Nata: „Von draußen.“ 90. Sagte die Frau: „Sieh, deine Gürtelbinde ist naß!“ 91. Und es weckte Nata den Tahi-Hau, und es sagte Nata: „Unser beider Mutter ist gestorben!“ 92. Sagte Tahi-Hau: „Woher kannst du das wissen?“ 93. Sagte Nata: „Ich habe an der Seite meines Weibes gelegen, unsere Mutter hatte einen Fehler, sie stammte aus einer Familie der besten Jahreszeit!“ 94. „Ich fand dein Weib, als sie tanzte und über unsere Mutter wehklagte.“ 95. „Und ich fragte, welches ihre Götter seien: Mataiki, Ehua, Iti, die Tutu-Hohoe, Takuua.“ 96. Und Nata sagte: „Unser beider Weib hat einen Fehler, ein Loch hinten!“ 97. Da riefen die Verwandten: „Die Sache stimmt!“ 98. Sagte Tahi-Hau: „Ich ließ meine Mutter zurück als gesunde Frau.“ 99. Und er sagte weiter: „Laßt uns morgen abreisen!“ Und sie reisten ab. 100. Sie gelangten zu dem zertrümmerten Pik, Nata mit dem Kopf hatte ihn durchgeschnitten. 101. Sie stiegen weiter aufwärts: die Mutter war tot! 102. Sagte nun Tahi-Hau: „Ist dieser Mann hierher gekommen?“ 103. Sagte nun das Weib: „Er kam hierher! Da ist der Schweinskopf und der geschnitzte Fächer zum Andenken für euch beide!“ 104. Sagte nun selber der Häuptling Tahi-Hau: „Hat Nata hier nach den Göttern unserer Mutter gefragt?“ 105. Sagte das Weib: „Ja! Er hat gefragt.“ 106. „Hat

¹⁾ Der Ruf seiner Schönheit erscheint vernichtet.

²⁾ Geschenke, die den Freundschaftsbund des Nata und Tahi-Hau bestätigen sollen.

³⁾ Mit dem Stück Felsen des Tikapo-Kaps machte Nata die heutige Durchfahrt in den Hafen von Taiohae zwischen der rechten „sentinelle“ — Felsinsel („Mataua“) und dem Festland.

⁴⁾ Namen von Monatssternen.

⁵⁾ So sagt man von einem Fischer, der viele Haifische fängt: „e oho mono!“ „Er gehört zur Familie der Haifische!“

⁶⁾ Der leidenschaftliche Liebhaber zerkratzt seine Geliebte hinter den Ohren, was am anderen Tage anderen den stattgehabten Verkehr beweist.

er dich vergewaltigt?“ 107. Sagte das Weib: „Ja! Er vergewaltigte mich, er fand das Loch hinten bei mir!“ 108. Und (Tahi-Hau) fragte: „Warum hast du ihn das sehen lassen?“ 109. Sagte das Weib: „Was wollte ich machen, da er mich auf seine Schenkel emporhob?“ Es ist zu Ende.

Namenliste zu Nata.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

Hataakoka, Großmutter des Nata, 7. Mutter der Hina Ooihatu, „Gerüst, auf dem die Lebensmittel tapu gehalten werden“.
 Hina Ooihatu wurde als Titelheldin der Geschichte, in der ihr Name jedoch nicht vorkommt, genannt! Sie war die Mutter des Nata und die Frau des Vahi-Ua-kokoi „scharf, spitz“, hatu „Steinblock“.
 Kua-Iti, Schwester des Nata, 10, seine Geliebte, 58. kura „prächtig rot“, iti „klein“.
 Kua-Nui, Schwester des Nata, 10. kura „prächtig rot“, nui „groß“.
 Nata, Sohn des Vahi-Ua, 28, als Aal puhu, 4. Pol. Ngata „Schlange“.
 Tahi-Hau, Häuptling von Taiohae, 59.
 Tukoo feiert Tatauierfest, 49.
 Tumu-Kee-I-Te-Moana, Großvater des Nata, 7. Vater der Hina Ooihatu. „Dunkler Stamm im Meere“.
 Vahi-Ei feiert Tatauierfest, 49.
 Vahi-Ua, Vater des Nata, 2, Gatte der Hina Ooihatu.

Orte:

Ava-Eia-E-Te-Puhi „Aal-Passage“ 71, bei der Einfahrt von Taiohae zwischen der Mataua-Felsinsel und dem östlichen Ufer der Bucht.
 Pei-Oa, 44, Ort, wo die Gardenias blühten.
 Tapiuae in der Bucht von Taiohae am Fuß des alten Fort, 73.
 Tikapo, Südostkap von Nukuhiva, 70.

Sterne, Tiki der Oho-Mei-Nui, 81:

1. Mataiki,
2. Ehua,
3. Tutu-Hohoe,
4. Iti,
5. Mee,
6. Avea,
7. Takuua.

6.

Pohu.

Einem Ehepaar werden innerhalb sieben Monaten zwölf Einmonatskinder beiderlei Geschlechts, meist Zwillinge, geboren. Die Mutter legt diese „Götterkinder“ beiseite, 1—9. Dann aber kommt ein ausgetragenes menschliches Kind, der Knabe Pohu, der heranwachsend sich mit dem Vater nicht verträgt, 10—13. Der Vater hängt die „Götterkinder“ oben an den Hauptpfosten des Hauses in einem Korbe auf. Es kommt zum offenen Bruch mit Pohu, der nicht arbeiten will und den vermittelnden Versuchen der Mutter zum Trotz die Eltern verläßt, 14—30.

Da geschieht ein Wunder: das älteste Einmonatskind, Umauma genannt, weil es nur aus einer „Brust“ (uma) besteht, läßt eine Stimme ertönen und ruft Pohu zurück. Pohu nimmt den Korb mit seinen sämtlichen unvollkommenen Geschwistern auf die Schulter und wird nun während seiner Reise, die bei Hekeani beginnt und ihn über mehrere Orte des Plateaus und die Bucht von Tahauku nach dem Tal von Atuona führt, von Umauma immer beraten und gelenkt. Umauma, aus dem Korbe sprechend, gibt ihm Unterricht für alle Kampfspiele, 31—41. Unterwegs werden sie von dem Vater eingeholt. Da Pohu nicht umkehren will, segnet er ihn, übergibt ihm den Häuptlingsschmuck, die Stelzen und den Kreisel mit Peitsche und verabschiedet sich mit dem Nasenkuß, 42—49. In Aimoa siegt Pohu beim Stelzenspiel; die Brüder im Korb grunzen beifällig, das heilige Haupt ihres Häuptlings in Hekeani anrufend, 50—60. Im Bach

von Tahauku liegen zwei riesige Raupen oder Würmer, vor denen Puhu davonläuft. Auf Umaumas Ruf kehrt er zurück und schlägt sie mit seinem Stock, worauf sie in eine Unzahl kleiner Tiere zerfallen und Puhu seinen Mut zurückgewinnt, 61—69.

Weiter wandernd besteht Puhu in Vaiai einen Ringkampf, 70—78. In Maputu siegt er beim Spiel des Handbrechens, 79—85. Auf dem Festplatz Hanau von Atuona gelingt es ihm, seinen Gegner zu Boden zu reißen, 86—90. Sie kommen, als die Nacht sich über die Erde senkt, höher aufwärts im Atuona-Tal nach dem Hause des Hau-Mei-Uta, wo ein Licht brennt. Der frühere Besitzer ist gestorben, Hau wohnt jetzt allein. Auf den Rat des Umauma tauscht Puhu mit ihm den Namen. Er überreicht ihm seine Schildpattkrone, so daß sich auch dieses Geschenk des Vaters bewährt; er erhält seinen dauernden Anteil an Haus und Land und heißt von nun ab Hau, während Hau Puhu genannt wird, 91—105.

Nur eine Frau fehlt noch. Nach dem Rat des Umauma geht der nunmehrige Hau zu dem Riesen-Puabaum, in dessen Blätterwerk eine Menge reizender Mädchen sitzen. Die schönste im Wipfel hält eine bis zur Erde reichende Schnur in der Hand. Hau zieht daran, der Zweig bricht ab und fällt mit dem Mädchen ihm zu Füßen. Es ist die Huanaeivaa, die Hau nach Hause führt, 106—118. Der „göttliche“ Umauma beglückwünscht ihn, daß er nun seine „warme Seite“ habe und singt ein Lied, in dem er der kommenden Söhne und Enkel gedenkt, 119—121.

Erklärung.

Ein regelmäßiger Wechsel von Land- und Seewind findet auf den Marquesasinseln nicht statt. Während der Wind in den Buchten bei Tage ganz unberechenbar ist, weht in der Nacht immer eine leichte Brise vom Lande her. Vgl. das Segelhandbuch für den Stillen Ozean, Hamburg 1897, S. 698.

Puhu ist dieser Landwind, der am Tage auf den Bergen mit dem Passat kleine Kämpfe ausficht und in der Nacht hoch im Tal zu festem Besitz kommt. Puhu ist „po-hu“ „rauschende“ oder „brausende Nacht“. Er wird durch Namentausch zu Hau-Mei-Uta „Wind vom Land“ und holt sich seine Frau von dem Himmelsbaum, in dessen Ästen die Sterne als liebliche Mädchen sitzen; die Strahlenschnur der Allerschönsten im Wipfel reicht zum Boden. Sie wird mit Nachdruck po-otu „wunderschön“ genannt mit dem mq. Lieblingswort für den weiblichen Reiz des Vollmonds. Sie heißt Huanaeivaa, vgl. hua pol. Frucht und die Nacht vor dem Vollmond oder die Vollmondnacht selbst; vaa = vaka Kanu.

Die wunderlichen Götterkinder, die dem Wind die Richtung anweisen und ihn getreulich begleiten, die aber selbst stumm sind und in allerlei menschlichen Teilen ähnlichen, mehr oder minder formlosen Gestalten erscheinen, die die Mutter erst beiseite legt und der Vater dann hoch im Hause aufhängt, sind allerlei kleine Wolkengebilde: „Brust“, „Ball“, „Rippen“, „aufgetürmter“, „bedeckter Himmel“ und dergleichen genannt. Ihre Mutter ist Apoapo, was „aufhäufen“, „sammeln“ bedeutet.

Der Vater ist Nana-Ii: erstens nana, vgl. Nganga „lärmend“. Ngana, Sohn von Hau-Ngangana „tosender Wind“, und andere Ngana-Nachkommen, die eine Anzahl von Windgöttern der Tiki-Generalogie darstellen; zweitens -ii, pol. riri „zornig“, „wütend“.

Der heftige Vater, mit dem Puhu sich nicht verträgt, und die Helden, die er unterwegs im Stelzenlauf, Ringen, Greifen besiegt, sind die herrschenden größeren Winde. Der volle Name des Sohnes Puhu-Makaioma enthält noch maka „Kampf“, während der Rest i-oma oder io-ma wegen Vieldeutigkeit unsicher bleibt.

Die beiden merkwürdigen Riesenwürmer oder Riesenraupen in dem Bach von Tahauku, die sich unter dem Schlag Pohus in zahllose kleine Würmer oder Raupen auflösen und in die Binsen verteilen, mögen feuchte Abendnebel sein. „tuna“ ist sonst allgemein pol. Aal! Also ein Wassertier, heißt jedoch mq. sowohl Wurm als Raupe.

Im Gebirgstal bei nächtlichem Mondschein unter dem Sternenhimmel lebt Hau oder Pahu ungestört und friedlich, wie denn die Landbrise in der Nacht ständig hinausweht. Der frühere Besitzer des Hauses ist gestorben.

Pohu.

Erzählerin Otu in Puamau, Hiv.

1. Netu der Vater, Ata-Nuu die Mutter. 2. Es wurde ihrer beider Kind geboren, eine Tochter namens Apoapo. 3. Apoapo wohnte mit ihrem Mann: Nana-Ii war der Name des Mannes. 4. Nach einem Mond wurde ihrer beider Kind geboren, Umauma (Brust). 5. Die Mutter und der Vater sahen, daß das Kind eine Brust war, sie legten es an seinen Ort und ließen es da. 6. Nach einem Mond wurde Vaavaa (Rippen) geboren, sie legten es an denselben Ort wie Umauma. 7. Einen Mond danach wurden Ninihi (Spitznäschen) und Aata (Lachen) geboren, sie legten sie an denselben Ort. 8. Nach einem Mond wurden Nitio (Zäpfchen) und Nae (dünnes Haar, fast Kahlkopf) geboren, sie legten sie an denselben Ort. 9. Es wurden geboren Pei-Kua (roter Spielball) und Pei-Ei (weißer Spielball), zwei Schwestern, Faki-Kua (rote Ankündigung) und Faki-Ei (weiße Ankündigung), zwei Schwestern, Hau-Mau (bedeckter Himmel), und Ani-Ea (aufgetürmter Himmel), zwei Brüder . . . jeden einzelnen Mond waren sie in dem Leib der Mutter, bis sie geboren wurden. 10. Dann entsproß ein menschliches Kind, Pohu-Makaioma war der Name. 11. Es freuten sich Vater und Mutter. Es sagten die Leute: „Apoapo hat ein Kind geboren, einen Knaben.“ 12. Pohu wohnte mit dem Vater und der Mutter lange, lange, lange Zeit. 13. Pohu wurde groß. Er zankte sich mit dem Vater, mit Nana-Ii. 14. Der Vater schnitzte einen Trog, um alle jene Kinder zu verpacken. 15. Nana-Ii sagte: „Hab Mitleid mit diesen Kindern.“ 16. Nana-Ii sagte zu Pohu: „Du, mein Kind, bist ein richtiger Mensch mit Sprache. Diese Kinder da haben keine Zunge, um mit mir zu reden!“ 17. Nun kam Paha an. Sagte Nana-Ii zu Paha: „Komm her und klettere nach den Kokosblättern.“ 18. Paha kletterte auf den Kokosstamm und schnitt oben die jungen Triebe ab; Paha stieg herunter auf den Boden. 19. Sagte Nana-Ii zu Paha: „Flieh einen Korb, um meine Götterkinder hineinzupacken.“ 20. Als der Korb geflochten war, nahm Nana-Ii den Trog mit den Kindern und legte den Korb mit Zeug aus. 21. Dann tat er alle die Kinder hinein. Er machte den Korb fest an dem Hauptpfosten im Hause. 22. Nana-Ii sagte zu Pohu: „Deine einzige Arbeit ist herumzuliegen! Du bist ein richtiger Mensch, der stark werden sollte.“ 23. „Stark wird der Mensch, der hinabläuft und hinaufläuft! Der Schweiß kommt und die Kräfte werden stark!“ 24. Sagte der Sohn: „Du bist meiner müde! Ich aber, o Nana-Ii, will nicht hier bleiben!“ 25. Sagte die Mutter zu Nana-Ii: „Du bist zu heftig gegen das Kind! Es ist unser Kind, das richtig geraten ist; hat das Kind Lust zu schlafen, so schläft es, hat es Lust zu wachen, so wacht es!“ 26. Pohu weinte. Sagte Pohu zu Nana-Ii: „Ich gehe jetzt fort!“ 27. Die Kinder in dem Korbe hörten das Weinen Pohus. 28. Sagte Pohu zur Mutter: „Leb wohl!“ Sagte die Mutter: „Du bist aufgebracht!“ 29. Sagte der Sohn: „Jawohl! Denn mein Vater ist schlecht zu mir! Gut ist die Mutter, schlecht ist der Vater!“ 30. Der Sohn erhob sich und ging. Die Mutter rief und jammerte hinter ihm her. 31. Sagte Umauma: „He, Pohu, he! Kehre zurück zu uns (Brüdern)!“ Die Mutter erschrak. Pohu kehrte zurück. 32. Sagte die Mutter: „Nur näher mein Kind! Vielleicht hat sich dem Bruder die Zunge gelöst, mein Kind!“ 33. Pohu nahm den Korb und stellte ihn auf die Schultern. Pohu ging fort und ging eine lange, lange Strecke. 34. Als Pohu auf den Gebirgskamm von Puamau kam, richtete er die Blicke nach unten und sagte: „Wir wollen hinab nach Puamau!“ 35. Sagte Umauma: „Nein! Puamau ist zu nahe! Der Vater und die Mutter würden herkommen! Wir wollen nach Vevau¹⁾ hinunter!“ 36. Sie gingen über den Gebirgskamm abwärts und kamen nach Hauhava²⁾. Sie stiegen und kamen nach Tapeata. Sie gingen abwärts und kamen nach dem Tua. 37. Sagte Umauma: „Alterchen, baden wir in dem Wasser! Da gibt es Totschlag in Aimoa³⁾!“ 38. Sagte Pohu: „Wieso denn?“ Sagte Umauma:

¹⁾ Vevau, Vavau ist Atuona.

²⁾ Hauhava ebene Stelle zwischen den Bergkämmen von Puamau und Hanapaa. Tapeata großer Anstieg zu Kamm von Hanapaa.

³⁾ Aimoa auf dem Plateau oberhalb Tahauku. Dort auf dem Festplatz sollten die Spiele stattfinden. Man kann sich mit den Stelzen totschiagen, wenn man sich an dem Gegner rächen will.

„Stelzenschlagen! Kreiselspiel! Platz zum Ringkampf!“ 39. Umauma unterwies Puhu: „Schreite nicht gerade auf den Gegner los! Du mußt so schreiten, daß du ihn über die Schulter hin ansiehst!“ 40. „Wenn er nahe an dich herangekommen ist, weichst du ein wenig zurück, dann schlag deinen Schlag nur zu, und er fällt auf die Erde!“ 41. Und sie gingen und kamen an in dem Paß in Hikaaa. Hinterdrein der Vater. 42. Sagte der Vater: „Heda! Haltet ein wenig an!“ Sagte Umauma: „Wahrhaftig der Alte!“ 43. Der Vater kam bei dem Sohn an mit einem Bündel, dem Gürtel und der Schildpattkrone und dem Bartschmuck und den Stelzen samt Trittstücken und den Haarkränzen und dem Kreisel und der Peitsche. 44. Der Vater machte Halt. Der Vater nahm die Hände des Sohnes, legte sie sich zum Zeichen der Versöhnung auf den Kopf. 45. Er sagte: „Ich habe dich getadelt, mein Sohn! Du bist mit deinen Brüdern und Schwestern aufgebrochen, aber du hast deinen Gürtel und deinen Schmuck nicht mitgenommen.“ 46. Sagte der Vater zu dem Sohn: „Kehr wieder zurück!“ 47. Sagte der Sohn: „Ich kehre nicht zurück, mein Alter, ich wende meine Augen nach dem Feani-Berg¹⁾!“ 48. Der Vater drückte die Nase auf die des Sohnes und sagte: „Leb wohl, zieh hin!“ 49. Der Vater kehrte zurück, und der Sohn ging weiter. 50. Der Sohn kam bei Tua²⁾ an und ging hinab nach Aimoa. 51. Er sah einen Mann auf Stelzen, Tukoo war der Name. 52. Er setzte den Korb mit dem Bündel nieder. Sagte Umauma: „Nimm deine Stelzen und steig hinauf!“ 53. Puhu stieg auf die Stelzen und blickte über seine Stelzen nach Tukoo hinüber. 54. Sagte Puhu zu dem älteren Bruder: „Ob ich falle?“ Sagte Umauma: „Du fällst nicht! Los!“ 55. Puhu schritt auf seinen Stelzen, Tukoo schritt auf seinen Stelzen. 56. Tukoo schlug nach Puhu, traf ihn aber nicht. 57. Nahe aneinander kamen Puhu und Tukoo, als Puhu nach Tukoo schlug und dieser zur Erde stürzte. 58. Die Brüder in dem Korb grunzten: „Hu uuuu in Hekeani o Natu-Ahu³⁾! Dein Haupthaar!“ 59. Sagte ein anderer Mann zu Puhu: „Komm noch einmal schlagen!“ 60. Sagte Umauma: „Es ist genug! Leb wohl, wir gehen!“ Sie gingen. 61. Sie kamen nach Taakeha⁴⁾, gingen fort und kamen nach Tahauku. 62. Puhu sah zwei Raupen, die in dem Bach lagen. 63. Puhu hatte Furcht, lief fort, und der Korb fiel in das Wasser neben die Raupen. 64. Puhu lief fort und Umauma rief: „He, Puhu! He, Puhu! Es sind Rau . . . pen! Komm zurück! Komm hierher zurück!“ 65. Puhu kam zurück bis zu dem Korb. Sagte Umauma: „Schlag zu auf den Nacken!“ 66. Er schlug, es spritzte der Kot aus den Raupen, bbbbu . . . ! Die Würmer wurden klein und schnurrten zusammen in der Haut⁵⁾. 67. Sie krochen über den schmutzigen Wasserschaum in die Puehubinsen⁶⁾. 68. Sagte Puhu: „Ich hatte große Furcht vor diesem Ekelzeug, jetzt ist es gar nichts!“ 69. Sagte Umauma: „Nimm uns auf! Wir sind fertig und gehen!“ 70. Puhu schritt dahin und kam nach Vaiai⁷⁾. Puhu sah eine Menge Leute, es gab einen Ringkampf. 71. Sagte Puhu: „Wir machen Halt!“ Sagte Umauma: „Jawohl! Geh du zum Ringkampf mit ihnen!“ 72. Puhu lief hinzu und einige sagten: „Woher ist dieser Mann?“ 73. Puhu faßte im Ringkampf an, wand sich nach unten, wand sich nach oben, der Mann stürzte unter Puhu. 74. Es freuten sich die Brüder, sie grunzten: „öööu . . . in Hekeani o Natu-Ahu! Dein Haupthaar!“ 75. Sagte einer der Männer: „Wie viele seid ihr?“ „Ich bin allein!“ 76. „Wo kommt denn dieses viele Grunzen her?“ Sagte Puhu: „Ich bin aber derweil ganz allein!“ 77. Es wollte ein Mann mit Puhu ringen, er wollte Rache nehmen für den Mann, der unterlegen war. 78. Sagte Umauma: „Es ist genug! Wir sind fertig und gehen!“ 79. Sie gingen fort und kamen nach Maputu⁸⁾. Puhu sah Männer (bei dem Spiel) sich die Hand „brechen“. 80. Sagte Umauma: „Machen wir Halt! Das ist etwas Schönes!“ Er setzte den Korb und das Bündel nieder und blieb. 81. Er gab seine Hand, die ein Gegenpart ergriff. Sie drückten von sich weg, sie drückten nach sich zu. 82. Die Hand von Puhus Gegenpart fiel herab (hing). 83. Die Brüder freuten sich und grunzten: „In Hekeani o Natu-Ahu! Dein Haupthaar! i . . o . . .“ 84. Ein Mann lief herbei, Rache zu nehmen für den Mann, dessen Hand niedergedrückt war. 85. Sagte Umauma: „Es ist genug! Wir sind fertig und gehen fort!“ 86. Puhu

¹⁾ Feani der große Pik von Atuona.

²⁾ Tua an der Gabelung zwischen Hanaiapa und Tahauku.

³⁾ Sie rufen den heiligen Kopf ihres Häuptlings an, des Natu-Ahu in Hekeani. Man sagte mir „er war der große Häuptling, Puhu selbst bedeutete nichts“.

⁴⁾ Taakeha, Berg an der Ostseite des Hafens von Tahauku, das östlich von Atuona liegt.

⁵⁾ Es waren zwei große Raupen gewesen, die Puhu auf den Nacken schlug, und aus denen dann unendlich viele kleine wurden. Daher gibt es heute dort noch immer zahllose Raupen!

⁶⁾ „puehu“ einheimisch, während die eingeführte Pflanze, aus der man Besen macht, „hopa“ heißt. Nuk. „purumi“ (broom).

⁷⁾ Vaiai im Tal von Tahauku.

⁸⁾ Maputu Ecke, wo man auf dem Wege von Tahauku nach Atuona umbiegt.

kam nach Atuona auf den öffentlichen Platz Hanau¹⁾. Dort waren die beiden Mahi-A-Tuhiti (Kämpfer des Tuhiti). 87. Sagte Puhu: „Hier finde ich meine Niederlage!“ Sagte Umauma: „Nein!“ Sie machten Halt. 88. Einer lief herbei und griff sich mit Puhu. Lange, lange, lange Zeit! Aber er fiel nicht. 89. Es lief der andere Mahi herbei, er griff sich mit Puhu, lange, lange! Es fiel der andere Mahi-A-Tuhiti, der erste war nicht gefallen. 90. Es freuten sich die Brüder und grunzten. 91. Die Nacht kam über die Erde. Umauma erblickte Hau²⁾. 92. Sagte Umauma: „Laß uns dorthin!“ Sie stiegen von unten hinauf. 93. Umauma sah das Licht und sagte zu Puhu: „Du mußt mit dem Manne den Namen tauschen!“ 94. Puhu kam an bei Hau-Mei-Uta (Wind im Lande). 95. Hau-Mei-Uta bewillkommnete ihn: „Der Häuptling da komme näher!“ 96. Sagte Hau-Mei-Uta: „Was ist dein Name?“ „Ich hier bin der Puhu! Wie viele sind eurer in deinem Hause?“ 97. Sagte Hau-Mei-Uta: „Ich bin nur allein hier. Der Häuptling dieses Hauses ist gestorben.“ 98. Sagte Puhu: „Ich tausche den Namen mit dir, und wir beide wohnen hier zusammen!“ 99. Sagte Hau-Mei-Uta: „Wir beide sind hier beieinander, und du bleibst hier fest wohnen!“ 100. Sagte Puhu: „Jawohl! Ich bin fortgegangen und suchte dein Haus, um dort zu bleiben!“ 101. „Hau freut sich deiner, daß ein neuer Mann da ist, in diesem Hause zu wohnen.“ 102. Puhu nahm die Schildpattkrone von dem Kopf und gab sie Hau-Mei-Uta: „Da hast du dein Kleinod, mein Namensfreund!“ 103. Sagte Hau: „Hei, mein Namensfreund, jawohl! Hier hast du dein Land zum Wohnen, du bist jetzt Hau!“ 104. Puhu lief, Popoi zu beschaffen. Am andern Morgen brachte er sie dem Namensfreund Hau-Mei-Uta³⁾. „Laß uns beide unsere Popoi schlucken!“ 105. Sie sättigten sich, und Puhu sagte zu dem Namensfreund: „Zum Lager!“ Sie legten sich nieder. 106. Umauma schaute hin und sagte: „Unser Kleiner tut mir leid, er hat keine Frau!“ 107. Umauma dachte nach über eine Frau für den jüngeren Bruder. 108. Am andern Morgen sagte Umauma zu Hau-Mei-Uta: „Geh hinauf und schau deine Frau droben!“ 109. „Es gibt eine Menge Frauen auf dem Puabaum! Es ist eine Frau in dem Wipfel des Pua mit einer Schnur in den Händen, deren eines Ende unten du ergreifst!“ 110. Hau-Mei-Uta stieg hinauf und kam bei dem Puabaum an. Er blickte von unten hinauf. 111. Da waren eine Menge Frauen. Er sah die Frau mit der Schnur in den Händen. 112. Hau-Mei-Uta ergriff das Ende der Schnur, er zog, und der Zweig mit der Frau darauf brach ab und fiel nieder vor Hau-Mei-Uta. 113. Hau umfaßte die Frau, die Frau hatte Angst: „Wehe, woher kommst du hierher?“ 114. Sagte der Gatte: „Ich bin nur von hier, ich möchte von dir, daß wir beide zusammen wohnen!“ 115. Huanaeivaa war der Name der Frau. Sie war sehr schön, ganz wunderschön! 116. Die andern Frauen vermißten und suchten Huanaeivaa. Sie erblickten Huanaeivaa unten mit Hau-Mei-Uta. 117. Sagte eine der Frauen: „O Freundinnen! Sie ist mit einem Gatten!“ 118. Hau-Mei-Uta ging hinab mit der Frau und kam bei dem Haus an. 119. Sagte Puhu: „Nur näher ihr beiden, die Frau dabei! Nun hast du es gut, mein Namensfreund, mit der Frau! Nun hast du eine warme Seite!“ 120. Sagte Umauma: „Es ist schön, mein Kleiner, daß du eine Frau hast! O Hau-Mei-Uta! Du sehnstest dich nach einer Frau! 121. Du hast dich beredet mit Umauma und Vaavaa. Es schämen sich die Götter in dem Haus, das festlich umwunden ist, in dem Haus, in dem die Matten ausgebreitet werden, sie breiten Matten für den Enkel, Matten für den Urenkel⁵⁾!“ Das ist das Ende der Geschichte von Puhu.

Namenliste zu Puhu.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

Aata, die vierte Frühgeburt der Apoapo, 7. „Lachen“.
 Ani-Ea, die zwölfte Frühgeburt der Apoapo, 9. „Aufgetürmter Himmel“.
 Apoapo, Mutter des Puhu, 2. Tochter von Netu und Ata-Nuu „Aufhäufen“.
 Ata-Nuu, Großmutter des Puhu, 1. „ata-nuku“, ata Schatten, Bild, nuku Raum.
 Faki-Ei, die zehnte Frühgeburt der Apoapo, 9. „Weiße Ankündigung“.
 Faki-Kua, die neunte Frühgeburt der Apoapo, 9. „Rote Ankündigung“.
 Hau-Mau, die elfte Frühgeburt der Apoapo, 9. „Bedeckter Himmel“.

¹⁾ Hanau, Platz unten im Atuona-Tal, „wo der Chinese wohnt“, nicht weit von der Kirche. — Tuhiti-Vater hat zwei Söhne, die den Namen des „mahi“ Kampfes haben. Man kämpft nicht Leib ab Leib, sondern sucht sich zu packen, vor jeder Griffbewegung mit den Händen klatschend.

²⁾ Hau im Tal von Atuona oberhalb des Festplatzes.

³⁾ Puhu ist der frühere Hau-Mei-Uta, umgekehrt Hau der frühere Puhu: Die Erzählung führt den Umtausch der Namen praktisch durch!

⁴⁾ Das eine Ende der Schnur hat die Frau in der Hand, das andere hängt auf die Erde herab.

⁵⁾ Das Haus mit den Matten ist für die Geburt eines Enkels bestimmt.

- Hau-Mei-Uta, Namensfreund des Pohu, 94. Heißt von 104 ab Pohu. „Wind vom Land.“
- Huanaeivaa, Frau des Pohu, 115. Vom Himmelsbaum herabgeholt. hua „Frucht“, „Vollmond“, vaa = vaka „Kanu“.
- Mahi-A-Tuhiti, Kämpfer des Tuhiti, 86.
- Naeae, die sechste Frühgeburt der Apoapo, 8. „Dünnes Haar, fast Kahlkopf.“
- Nana-Ii, Vater des Pohu, 3. Vgl. Nsd. die Luftgötter Ngana und Deszendenten bei Shortland, Maori Religion, S. 13. (Der zornige V. ii.)
- Natu-Ahu, Häuptling in Hekeani, dem Geburtsort des Pohu, 58. „Haufen vermengen.“
- Netu, Großvater des Pohu, 1.
- Ninihi, die dritte Frühgeburt der Apoapo, 7. „Spitznäschen.“
- Nitio, die fünfte Frühgeburt der Apoapo, 8. „Zäpfchen.“
- Paha, 17. Klettert auf eine Kokospalme.
- Pei-Ei, die achte Frühgeburt der Apoapo, 9. „Weißer Spielball.“
- Pei-Kua, die siebente Frühgeburt der Apoapo, 9. „Roter Spielball.“
- Pohu-Makaiona, Sohn von Nana-Ii und Apoapo, 10, heißt von 104 ab Hau-Mei-Uta.
- po-hu „blasende Nacht“, maka „Kampf“.
- Tukoo, 51
- Umauma, die erste Frühgeburt der Apoapo, 4. uma „Brust.“
- Vaavaa, die zweite Frühgeburt der Apoapo, 6. „Rippen.“
- Vevau, Name für Atuona, 35. Pol. Vavau.

7. u. 8.

Vehie-Oa und Ata.

I. Vehie-Oa.

Nachdem Vehie-Oa die erste Frau, von der er vier Ata-Söhne und zwei Oputu-Töchter besaß, durch den Tod verloren hatte, lebte er mit der Tahii-Tokoau, 1—5. Er hatte reiche Pflanzungen und züchtete viel Schweine und Hühner. Als er eines Tages allein die Pflanzungen besuchte, fand er sich bestohlen und entdeckte als Diebin die Tui-Vae-Mona. Das häßliche Weib umklammerte den zornigen Mann und verführte ihn, 6—15. Beide wurden von Tahii, die Unheil ahnend gefolgt war, belauscht. Tahii warf ein zerkratztes Kastanienblatt auf den Boden, schnäuzte sich und ließ Tränen auf den Weg fallen, um zu bekunden, daß sie dagewesen war, 16—20. Dann aber ging sie zu den alten Wächterinnen des Eingangs nach Hawaiki, der Tua-Hoana und der Feui und stieg hinab. Zehn Schweine bezahlend wurde sie eingelassen und wohnte nun bei Teiki-O-Te-Po, dessen Gattin die Schwester des Vehie-Oa war. Teiki, heißt es, ißt die Nacht, 21—27.

Vehie-Oa, der Tahii's Spuren gefunden hat und sich nach seinem Weibe zurücksehnt, kommt ebenfalls zu den alten Weibern, die ihm Auskunft geben. Die beiden behaupten, es sei Nacht, Vehie-Oa dagegen, es sei Tag, 28—37. Er näht einen Beutel, setzt hinein allerlei „Vögel“: einen Floh, eine Grille, eine Stechfliege, den Singvogel komako und einen Hahn, nahm noch eine große Trommel und begab sich auf den Gebirgsgrat, 38—45. Die Nacht brach an. Da entließ er eins der Tiere nach dem andern aus dem Sack, und ein jedes gelangte zu Tahii in Hawaiki, die Nähe des Vehie-Oa verratend. Der Floh beißt sie, die Grille zirpt, der Komako singt, der Hahn kräht, und jedesmal entsteht zwischen Tahii und Teiki drunten die Wechselrede: „Es ist Tag“, sagt sie, „denn dieses Tier lebt nicht in Hawaiki.“ „Es ist Nacht“, sagt jener, 46—61. Beim fünften Krähen des Hahns wurde es wirklich heller Tag, die Trommel erklang auf dem Gebirgskamm und Tahii erblickte den Vehie-Oa, dessen Haut mit Schwären bedeckt war. Vehie-Oa kam nun herab und holte sich die Tahii zurück, während er die Schwester Hako bei Teiki ließ, 62—70.

Die beiden Gatten wohnten in Hanau und erhielten nach neun Monaten einen Sohn, den Ata-A-Vehie-Oa, den pol. Rata. Während das Kind

in der Grotte schlief, gingen die Eltern auf den Krabbenfang und fielen in die Hände des nach Menschenopfern jagenden Bootes der Ati-Puna-Iino, 71—76.

II. Ata-A-Vehie-Oa. (Rata-Sage).

Nachdem Vehie-Oa und Tahii-Tokoau eine Beute der Puna-Iino-Sippe geworden waren, wurde der kleine Ata von den beiden alten Weibern, der Tua-Hoana und ihrer Schwester erzogen. Das Götterkind geriet in merkwürdige Konflikte mit seinen Spielgenossen am Strand. Ata rieb mit grünem Holz rascher Feuer als die großen Jungen mit trockenem, sie nahmen es ihm aber weg, und er weinte. Ata hatte harte knotige Brotfrüchte und grüne Kokosnüsse, die anderen Jungen stattliche reife Früchte. Beim Kochen oder Spalten zauberte Ata das schöne Fleisch der guten Früchte in seine schlechten hinein, aber die großen Jungen beraubten ihn wiederum. Die großen Jungen fingen mit prächtigen Perlmutterangeln und guten Leinen in der See nicht einen einzigen Fisch, während Ata mit einem Stachel vom Pandanusblatt und einer elenden Hibiskusschnur ausgezeichnete Fische auf dem bloßen Sand fing. Doch nahmen die Großen die Fische fort und Ata weinte, 77—101. Da lehrten ihn die beiden Großmütter, indem sie ihn persönlich in Angriff und Ausweichen genau unterwiesen, mit Brennnüssen zu werfen, mit Stöcken zu schlagen und den Gegner im Lauf zu Fall zu bringen, 102—118. Als am nächsten Tage wieder Feuer gerieben, Brotfrüchte gebacken, Kokosnüsse gespalten, Fische gefangen wurden, wandte Ata seine neuen Künste an und züchtigte die Großen. Die aber riefen: „Du bist stärker als wir, aber nicht stark in Bezug auf Vater und Mutter, die als Menschenopfer fielen!“, 119—134.

Die Großmütter konnten ihm nur bestätigen, daß er keine Eltern habe: „Dein Vater sind unsere Hände, Deine Mutter sind unsere Beine“, und daß die Puna-Iino-Sippe jene getötet habe, 135—143.

Für den Rachezug fällt Ata, von den Großmüttern belehrt, den Bootbaum. Am nächsten Morgen steht der Baum aufrecht mit vollem Blätter-schmuck. Er fällt den Baum zum zweiten Male, versteckt sich und belauscht die Götter, wie sie die gebührenden Sühnegaben für Finoi im Gesang heischend, den Baum aufrichten. Ata ergreift einen der Atua und erhält von ihm das Versprechen, daß er für reiche Gegengaben das Boot baut, 144—176. Er holt sieben Opfer bei den Puna-Iino-Leuten und feiert das Sühnfest, wo sie im Ofen gebacken werden, in Hanau, 177—179.

Ata kehrt zurück und erhält im Umtausch für sein Boot Vitiviti von Puna-Iino dessen Tochter Kau-Tia. Heimkehrend trifft er auf der Tapu-straße, dem Gebirgskamm, den Häuptling von Aimoa, Koomahu, der ihn im Kampf besiegt und ihm die Kau-Tia wegnimmt, 180—191. Ata holt seine Brüder, sie treffen Koomahu nicht zu Hause, finden aber Kau-Tia und bringen sie nebst reicher Beute heim, 192—197.

Vehie-Oa und Ata.

Erzählerin Taua-Hoka-Ani in Atuona, Hiv.

I. Vehie-Oa.

11). Vehie-Oa wohnte mit seinem Weib Tuu-Tai. 2. Es wurde ein Kind geboren, Ata-Fiafia. Es wurde ein Kind geboren, Ata-Hee-Po. Es wurde ein Kind geboren, Ata-Peupeu-Hue. Es wurde ein Kind geboren, Ata-Ateu. 3. Es wurden zwei Töchter geboren, die beiden Oputu: Oputu-Hao-Uta und Oputu-Hao-Tai.

¹⁾ Ein Mann in Hanaiapa, dem ich den Anfang vorlas, erklärte, es sei eine grobe Lüge, daß Tuu-Tai, deren Mann Hihiko in Hanamenu gewesen sei, die Frau des Vehie-Oa genannt werde; diese Frau habe Te Tui-Vai-Mona geheißen (Tui-Vae-Mona, Satz 11). Er schimpfte eine halbe Stunde lang. Als Namen der Diebin gab er Mahoi an.

4. Zuerst starb die Frau. 5. Er wohnte mit Tahii-Tokoau. Sie wohnten beide zusammen. 6. Der Mann war abwesend, die Frau in dem Hause geblieben. 7. Der Mann pflanzte Kawa, Bananen, Zuckerrohr. Er zog Schweine auf und zog Hühner auf. Groß war das Besitztum im Hause. 8. Als er eines Tages fortging, sagte die Frau: „Laß uns beide gehen.“ Der Mann sagte: „Du kannst nicht wegen der Abgründe.“ 9. Der Mann stieg hinauf und ruhte sich aus auf der Pflanzung. 10. Er suchte, aber die Bananen waren gestohlen. Und Vehie-Oa suchte den Mann, der die Bananen, die Kawa, die Fei, den Taro, die Schweine, die Hühner gestohlen hatte. 11. Es gelang ihm in seinem Zorn, ein Weib als die Diebin zu finden, Te Tui-Vae-Mona (Schnepfe-Dürrbein) war der Name des Weibes. 12. Der Mann suchte sie zu schlagen und zu töten. 13. Da sprach das Weib: „Tu es nicht, tu es nicht! Sei du mein Mann!“ 14. Der Mann war wütend, der Mann war wütend, (aber) das Weib hielt den Mann fest umklammert. 15. Sie sagte: „Laß uns beide zusammen sein!“ 16. Es schoß aber das Blut in die Brust von Tahii-Tokoau. Tahii-Tokoau stieg herauf vom Meer. 17. Sie traf den Mann, wie er mit der Frau sich ergötzte. 18. Es weinte Tahii-Tokoau, als sie den Mann verloren sah an die Frau, die Tui-Vae-Mona. 19. Tahii-Tokoau nahm sich ein Ihiblatt (*Inocarpus edulis*) und zerkratzte es, sie ließ es auf den Weg fallen. 20. Sie schnäuzte den Nasenschleim und ließ ihn auf den Weg fallen, sie weinte Tränen und ließ sie auf den Weg fallen. 21. Tahii-Tokoau ging hinab zu den beiden alten Weibern, Tua-Hoana¹). 22. Die beiden Alten fragten: „Was soll dein Weinen?“ 23. „Ich weine über meinen Mann, ich verlor ihn an die Tu(k)i-Vae-Mona.“ 24. Tahii-Tokoau sagte zu den beiden Alten: „Ich gehe nach Hawaiki hinab.“ 25. Die beiden Großmütter sagten: „Du kommst nicht hin! Taa-Mei-Nuku jeden Tag ein Schwein! Den ersten Tag das erste Schwein. Taa-Mei-Nuku den zweiten Tag das zweite Schwein. Taa-Mei-Nuku den dritten Tag das dritte Schwein. Taa-Mei-Nuku den vierten Tag das vierte Schwein. Taa-Mei-Nuku den fünften Tag das fünfte Schwein. Taa-Mei-Nuku den sechsten Tag das sechste Schwein. Taa-Mei-Nuku den siebenten Tag das siebente Schwein. Taa-Mei-Nuku den achten Tag das achte Schwein. Taa-Mei-Nuku den neunten Tag das neunte Schwein. Taa-Mei-Nuku den zehnten Tag das zehnte Schwein. 26. Tahii-Tokoau ging nach Hawaiki hinab: am ersten Tag gab sie ein Schwein, Taa-Mei-Nuku den zweiten Tag das zweite Schwein, Taa-Mei-Nuku den dritten Tag das dritte Schwein, Taa-Mei-Nuku den vierten, fünften, sechsten, siebenten, achten, neunten, zehnten Tag usw., das zehnte Schwein. 27. Dann kam sie in Hawaiki an und wohnte bei Teiki-O-Te-Po. 28. Der Mann aber schritt auf dem Wege und sah das zerkratzte Ihiblatt. Er sah den Nasenschleim, er sah das Tränenloch. 29. Der Mann dachte: „Ist mein Weib hier?“ Der Mann hatte Sehnsucht nach seinem Weibe. 30. Da schaute er auf ein Weib, die Tuki-Vae-Mona. Ein Weib mit schlechten Beinen. 31. Und Vehie-Oa ging hinab, er kam bei dem Hause an, da war kein Weib. 32. Vehie-Oa weinte: „Lang ist die Klage, was tut mein Mann droben? Lang ist die Klage, er verbrennt, er verbrennt Fau (*Paritium tiliaceum*) Vehie-Oa droben. Lang ist die Klage, was tut mein Mann droben? Er bleibt bei einem Weibe, das tut mein Mann droben. Lang ist die Klage, stark ist die Klage.“ 33. Er ließ das Weinen und suchte. „Wo nur, mein Weib, bist du verschwunden? Zu jenem Felsen droben, zu jenem Felsen am Meer?“ 34. Und er ging hinauf zu den beiden alten Tua-Hoana-Weibern. Er fragte: „Wo ist Tahii-Tokoau? Ist sie hier verschwunden?“ 35. Die beiden alten Tua-Hoana-Weiber sagten: „Nein, du findest sie. Sie ist nach Hawaiki hinabgegangen zu Teiki-O-Te-Po. Nacht ist sein Essen! Dort ist kein Tag.“ 36. Vehie-Oa sagte: „Es ist Tag für mich.“ 37. Die beiden Großmütter sagten: „Es ist nicht Tag.“ 38. Vehie-Oa ging in das Haus hinein. Er nähte einen Korb sack. 39. Als er mit dem Nähen fertig war, nahm er einen Floh und packte ihn in den Sack. 40. Er nahm eine Grille und packte sie in den Sack. 41. Er nahm eine Stechfliege und packte sie in den Sack. 42. Er nahm einen (Singvogel) Komako und packte ihn in den Sack. 43. Er nahm einen Hahn und packte ihn in den Sack. 44. Er nahm eine Trommel. 45. Dann stieg er auf den großen Gebirgskamm. Seine Augen blickten nach Hawaiki. 46. Sobald es Nacht wurde gab er von den „Vögeln“ (einen Vogel) frei, es war der Floh. Er ging hinab zu Tahii-Tokoau und biß sie. 47. Sie sagte: „Der Floh ist für uns beide, für mich und meinen Mann.“ 48. Teiki-O-Te-Po sagte: „Was wächst in Hawaiki, Flöhe wachsen nicht.“ 49. Er gab die Grille frei, sie zirpte in dem Hause. 50. Tahii-Tokoau sagte: „Die Grille ist für uns beide, für mich und meinen Mann.“ 51. Er gab den Komako frei, er sang. 52. Tahii-Tokoau sagte: „Da wird es Tag auf Erden.“ 53. Teiki-O-Te-Po sagte: „Es wird nicht Tag auf Erden, denn mein Essen ist die Nacht²).“ 54. Darauf gab Vehie-Oa

¹) Die beiden Alten werden mit dem einen Namen genannt. Die eine, Feui, sitzt, die andere, Tua-Hoana, liegt auf dem Bauch und in ihrem muldenförmigen Rücken macht jene Popoi!

²) Bemerkung eines Zuhörers: „Das ist falsch! Man ißt die Nacht nicht!“

den Hahn frei. Der Hahn krächte. 55. Tahii-Tokoau sagte: „Es wird Tag.“ 56. Teiki-O-Te-Po sagte: „Es wird nicht Tag.“ 57. Wiederum sagte Tahii-Tokoau: „Jetzt wird es Tag.“ 58. Wiederum krächte der Hahn. Tahii-Tokoau sagte: „Zum zweitenmal der Hahn! Der Tag ist ganz nahe, der Tag dämmt.“ 59. Wiederum krächte der Hahn, zum drittenmal. Tahii-Tokoau sagte: „Da ist der Tag.“ 60. Teiki-O-Te-Po sagte: „Tag ist es nicht.“ 61. Zum viertenmal krächte der Hahn. Tahii-Tokoau sagte: „Es ist Tag. Einmal ist genug, daß der Tag da ist.“ 62. Beim fünften Krähen des Hahnes wurde es heller Tag. Es erklang die Trommel auf dem Gebirgskamm, dem großen Gebirgskamm. 63. Tahii-Tokoau sagte: „Nun also! Es ist Tag!“ Tahii-Tokoau erblickte den Mann. Er war voller Schwären. 64. Tahii-Tokoau sagte: „Das ist ein häßlicher Mann, was träumte ich denn?“ 65. Es währte nicht lange, so ging Vehie-Oa hinab zu Tahii-Tokoau und der Schwester Hako. 66. Vehie-Oa sagte: „Meine Schwester wohne mit mir. Meine Frau, steige mit mir hinauf.“ 67. Darauf stiegen beide mit der Frau hinauf. 68. Teiki-O-Te-Po sagte: „Es steigen hinauf ein Paar Götter, der Pupu, es steigen hinauf ein Paar Götter, der Tatihi. Als ich ankam, . . . Man schlägt die Trommel auf dem großen Gebirgskamm.“ 69. Tahii-Tokoau sagte: „Für deinen Freund, für Vehie-Oa.“ 70. Vehie-Oa ergriff die Frau, sie stiegen hinauf. Teiki-O-Te-Po blieb mit seinem Weibe Hako, Vehie-Oas Schwester. 71. Sie wohnten auf ihrem Land, in Hanau. 72. Sie wohnten beide dort, und es sproß ihrer beider Kind. Nach neun Monaten wurde es geboren. 73. Sie ließen es in der Grotte schlafen, es gingen die Mutter und der Vater nach Krabben in Vae-Tea. 74. Sie ergriffen weibliche Krabben und männliche Krabben. 75. Es kam ein Boot der Puna-Iino-Sippe an, ein Boot auf der Opferjagd. 76. Tahii-Tokoau und Vehie-Oa verfielen als Opfer der Puna-Iino-Sippe.

II. Ata-A-Vehie-Oa.

77. Das Kind schlief in der Grotte. Es kamen die beiden alten Tua-Hoana-Weiber, sie fanden Ata-A-Vehie-Oa. 78. Sie nahmen ihn mit, sie zogen ihn auf. Er wuchs und ging hinab zu spielen mit den Kindern am Meer in Hanau. 79. Alle die großen Jungen hatten reife Brotrüchte, die Brotrüchte von Ata-A-Vehie-Oa waren voller harter Knoten. 80. Alle die großen Jungen hatten Angeln aus Opferknochen mit Perlmutter, die Angel von Ata-A-Vehie-Oa war ein Dorn eines Pandanusblattes. 81. Und was war der Feuerstock? Das Holz aller der großen Jungen war trocken, das Holz von Ata-A-Vehie-Oa war grün. 82. Die Kokosnüsse aller der großen Jungen waren trocken, Ata-A-Vehie-Oa hatte kleine grüne. 83. Sie rieben das Feuer, ihr Feuer entzündete sich nicht, Ata-A-Vehie-Oa rieb mit dem morschen Stück, und sein Feuer entzündete sich. 84. Da nahmen es die großen Jungen weg, Ata-A-Vehie-Oa weinte. 85. Das Feuer war nun im Besitz der großen Jungen, sie buken ihre Brotrucht. 86. Er suchte sich einen Feuerplatz für sich und schichtete Kokosblätter auf. 87. Er buk seine unreife Brotrucht. Die Brotrucht der großen Jungen wurde gar. 88. Sagte Ata-A-Vehie-Oa: „Fleisch heraus, Fleisch heraus hinein in meine Brotrucht!“ 89. Als die Brotrucht der großen Jungen gekocht war, war sie nicht gut, es war kein Fleisch in ihrer Brotrucht, das Fleisch war herausgegangen in die von Ata-A-Vehie-Oa. 90. Die großen Jungen sahen die stattliche Brotrucht und nahmen sie weg. Da weinte Ata-A-Vehie-Oa. 91. Sie spalteten Kokosnüsse, starke Nüsse hatten alle die Jungen, unreif waren die Nüsse von Ata-A-Vehie-Oa. 92. Ata-A-Vehie-Oa sagte: „Fleisch heraus, Fleisch heraus hinein in meine Nuß!“ 93. Die Jungen aber nahmen sie weg als Ata-A-Vehie-Oa sie bekommen hatte. Ata-A-Vehie-Oa weinte. 94. Eine gute Bambusstange hatten alle die Jungen mit einer guten Leine und einer guten Angel. 95. Ein Mioschößling (*Thespesia populnea*) war seine Bambusstange und ein Stück Fau (*Paritium tiliaceum*). Er band seine Angel daran, einen Dorn vom Pandanusblatt. 96. Alle die Jungen fischten in der tiefen See, Ata-A-Vehie-Oa auf dem Sand. 97. Aber sie fanden keine Fische in der tiefen See, Ata-A-Vehie-Oa fand sie auf dem Sand. Es waren Uapufische. 98. Alle die Jungen sahen die Fische, die er gefunden hatte. Sie sagten: „der Andere hat unsere Fische“. 99. Sie stiegen hinauf und nahmen sie weg, seine Fische aßen sie. 100. Ata-A-Vehie-Oa weinte; er behielt nichts, was er fand. 101. Er ging hinauf zu den Großmüttern und weinte. 102. Die Großmütter fragten: „Was soll dein Weinen?“ 103. Sagte Ata: „Meine Fische haben alle die großen Jungen mir weggenommen.“ 104. Sagten die Großmütter: „Gib Brennüsse her.“ 105. Und Ata ging nach den Brennüssen, grünen Brennüssen. Er fand die Brennüsse. 106. Sagten die Großmütter: „Hole Stöcke!“ Er fand die Stöcke. 107. Sagten die Großmütter: „Gib die Brennüsse her, zwei für dich, zwei für mich.“ 108. Sagten die Großmütter: „Du zurück nach der See hin, wir beide zurück hier hinauf.“ 109. Sie sagten zu dem Enkel: „Wirf du mich, wirf mich nur immer hier auf die Brust.“ 110. Der Enkel warf, die Großmütter wichen der Brennuß aus. 111. Der Enkel sah (lernte), wie sie der Brennuß auswichen. 112. Sie nahmen die

Stöcke, einen für Ata-A-Vehie-Oa, einen für die Großmütter. 113. Sagten die Großmütter: „Schlag mich!“ Der Enkel schlug, die Großmütter wichen aus. Nun wußte er mit dem Stocke Bescheid. 114. Sagten die Großmütter: „Du zurück seewärts, wir zurück hier hinauf.“ 115. Die Großmütter sagten: „Hau zu! Lauf nach uns hin!“ 116. Er umfaßte die Großmütter (an den Beinen), es fielen die Großmütter. Nun hatte er die Kunst heraus. 117. Sagten die Großmütter: „So nur immer weiter!“ Sie liefen hintereinander, faßten sich, hieben mit den Stöcken, sie warfen mit Steinen. 118. Sie liefen hintereinander, faßten sich, kämpften. Sie schliefen in der Nacht. 119. Am anderen Morgen riefen die Jungen: „He, Ata! komm, laß uns zum Fischen gehen!“ 120. Sie brachten ihre Brotfrüchte, große Brotfrüchte. Unreif waren die Brotfrüchte, die Ata-A-Vehie-Oa brachte. 121. Auf dem Weg fand er sein morsches Holz (zum Feuerreiben), sie fanden das ihre, trockenenes Holz. 122. Ihre Kokosnüsse waren trockene Nüsse, die von Ata-A-Vehie-Oa waren unreife Nüsse. 123. Sie ließen sich auf demselben Platz nieder, sie rieben ihr Feuer, es entzündete sich nicht. Ata rieb sein Feuer, es entzündete sich. 124. Alle die großen Jungen nahmen Atas Feuer weg. 125. Ata griff nach dem Stock und schlug sie. 126. Alle die großen Jungen weinten und sagten: „Er ist stark, unser Kleiner.“ 127. Er röstete seine Brotfrucht; als sie gebacken war, liefen alle die großen Jungen herbei und nahmen sie weg. 128. Da griff Ata nach einem Stein und warf sie. 129. Er traf, es weinten alle die großen Jungen und sagten: „Ah, stark ist er, unser Kleiner!“ 130. Sie gingen hinab zum Fischfang in der tiefen See, Ata-A-Vehie-Oa auf dem Sand. 131. Alle die großen Jungen sahen Atas Fische und sagten: „Das sind unsere Fische.“ 132. Sie gingen hinauf, sie nahmen Atas Fische weg. 133. Ata verfolgte sie, sie liefen, sie kämpften. Alle die großen Jungen fielen hin. 134. Da sagten die großen Jungen: „Du bist stärker als wir, aber du bist nicht stark in deinem Vater und deiner Mutter. Sie kamen als Opfer in die Hände der Puna-Iino-Sippe!“ 135. Ata nahm die Fische, trug sie hinauf zu den Großmüttern. 136. Die Großmütter freuten sich. Sie zerschnitten die Fische, die Großmütter aßen die Fische. 137. Sagten die Großmütter: „Ata! iß Fische!“ Sagte Ata: „Eßt ihr beide, ich bin krank.“ 138. Sagten die Großmütter: „Was ist deine Krankheit?“ 139. Sagte Ata: „Wenn ihr mir das Geheimnis über meinen Vater und meine Mutter mitteilt, esse ich mein Fischessen.“ 140. Sagten die beiden Großmütter: „Du hast keinen Vater, du hast keine Mutter. Dein Vater sind unsere Hände, deine Mutter sind unsere Beine.“ 141. Sagte Ata: „Wenn ihr mir das Geheimnis nicht mitteilt, sterbe ich.“ 142. Da gestanden die beiden Großmütter die Geschichte des Vaters und der Mutter: „Die Sache ist richtig, dein Vater und die Mutter kamen als Opfer in die Hände der Puna-Iino-Sippe!“ 143. Da sagte Ata-A-Vehie-Oa: „Es ist gut, ich werde den Ofen graben (zur Rache) für meinen Vater und meine Mutter.“ Er schlief in der Nacht. 144. Am anderen Morgen stieg er hinauf, in dem Hochtal einen Bootbaum zu suchen. 145. Er sah einen großen Stamm, er hieb ihn, fällte ihn, höhlt ihn. 146. Als er fertig war, ergriff er die Zweige und nahm sie mit, um sie den Großmüttern zu zeigen. 147. Er kam mit den Baumzweigen bei den Großmüttern an. 148. Sagten die beiden Großmütter: „Nicht diesen! Dies ist Brennuß.“ 149. Er schlief in der Nacht. Am anderen Morgen sagten die Großmütter: „Schau aus nach dem Baum mit guten Blättern!“ 150. Und er stieg in das Hochtal und schaute aus nach dem Baum mit guten Blättern, dem Temanu. 151. Als er jenen Baum gesehen, hieb er ihn, fällte und höhlt das Innere des Bootes aus. 152. Als er fertig war, setzte er ihn auf die Rollhölzer, nahm die Zweige und ging hinab zu den Großmüttern. 153. Die Großmütter sahen, als er es ihnen zeigte. 154. Die Großmütter sagten: „Nun steht er wiederum aufrecht mit den Blättern.“ 155. Der Enkel sagte: „Woher kommt es, daß er wieder aufrecht steht mit dem Unterteil, nachdem ich die Arbeit beendet habe?“ 156. Er schlief in der Nacht. Er stieg hinauf, das Boot wegzuschaffen, da stand es aufrecht mit den Blättern. 157. Er hieb wiederum, fällte und höhlt drinnen aus und beendete die Arbeit. 158. Er brachte alle die Zweige an verschiedene Plätze. 159. Ata dachte: „Vielleicht ist es ein Gott, der in diesem Baume steckt. Gestern hatte ich ihn gefällt, dann stand er wieder aufrecht mit den Blättern.“ 160. „Ich werde mich am Ende des Temanu verstecken und diesen Gott erblicken, wenn er herkommt.“ 161. Ata ging hinab zu einem tiefen Bergloch. Er rief den Namen: „Da ist Ata, he!“ 162. Die Götter hörten ihn und sagten: „Ata ist hinabgegangen.“ Die Götter sahen ihn hinabgehen. 163. Hope-Ou-Toi war der Name des Gottes, und Motu-Haiki war ein anderer Gott. 164. Die Götter kamen zu dem Platz des Bootes. Sie sprachen: „Verklebte Ti-Blätter (Ma, saurer Brotfruchtteig)! Wickelblätter (zum Backen der Fische)! Herabfallende . . . (Art Taro)! Zum Himmel reichende (Kokosnüsse)! So wird dir das Tapu des Finoi erliegen¹⁾!“ 165. Darauf nahmen die

¹⁾ Vgl. Taheta A 86, 93, 94, 99, die dem Gott des Waldes gebührenden Spenden oder die Zahlung für den Tuhuka. Die „Götter“ geben ihnen im Gesang künstliche Namen.

Götter die Zweige des Brotbaums und stopften sie in das Boot. 166. Sie fügten die Zweige in den Bootbaum ein, sie faßten ihn und richteten ihn auf. 167. Ata sah die Götter, Ata sagte: „Ihr habt mir meinen Bootbaum wieder aufgerichtet.“ 168. Darauf lief Ata, er bedrängte Hope-Ou-Toi: „Ata über dir! Als Opfer fällst du!“ 169. Und Hope-Ou-Toi sagte: „Töte mich nicht! Dein Boot würde nicht fertig.“ 170. Und Ata sagte: „Weshalb habt ihr dies schwere Ding aufgehoben?“ 171. Sagte der Gott Hope-Ou-Toi: „Kehr zurück zur See für . . . ? (Schweine), für verklebte Ti-Blätter, für Wickelblätter (zum Backen der Fische), für himmelwärts reichende (Kokosnüsse), für herabfallende . . . (Art Taro): damit dein Bootbaum fällt!“ 172. Darauf ging Ata hinab und gab dem Boot den Namen „Vitiviti“. 173. Ata ging zur See hinab, er buk saure Brotfrucht, er ging fischen, er buk Festkuchen, reife Brotfrüchte, Poke. 174. Er brachte es hinauf zu den Göttern, für diese Götter alle, die das Boot machten, für Hope-Ou-Toi. 175. Ata ging hinab und schlief im Hause. 176. Er erwachte am andern Morgen: sah das Boot und freute sich. Ata sagte: „Ich werde den Ofen graben zur Rache für meine Mutter und meinen Vater!“ 177. Und er versammelte seine Leute. Und sie zogen in den Kampf und sie erschlugen die Opfer, die Puna-Iino-Sippe. 178. Sie fanden sieben Opfer. Ata freute sich über die Opfer, er sang: „Tahii-Tokoau! . . .!“ 179. Und Ata brachte die Opfer für die Mutter und den Vater nach Hanau. Und er verteilte sie beim Opferfest. 180. Ata kehrte wiederum zu den Puna-Iino-Leuten zurück. 181. Er gab das Boot Puna-Iino im Weiberkauf; Kau-Tia war der Name des Weibes. 182. Sie war eine Tochter von Puna-Iino. Sie wohnten zusammen. 183. Ata kehrte wiederum zurück mit der Frau in beider Land. 184. Sie trafen Koomahu auf der Tapustraße (dem Gebirgskamm). 185. Sagte Ata: „Komm näher! Ich frage, wer ist der Mann?“ 186. „Es ist gewiß an mir, an dem Fremden, den Namen zu sagen! Es ist an dir, der du hier Herr bist!“ 187. „Ich bin Ata.“ „Ich bin Koomahu.“ 188. Sagte Koomahu: „Richten wir uns beide auf (in ganzer Größe)!“ 189. Als sie sich beide aufrichteten, war Koomahu lang, Ata kurz. 190. Sagte Koomahu: „Wenn wir beide kämpfen, werde ich dich töten.“ 191. Koomahu nahm das Weib und brachte es nach seinem Lande, nach Aimoa. 192. Ata weinte, das Weib weinte. Er ging nach seinem Lande zurück, nach Hanau. 193. Er erzählte den älteren Brüdern: „Mein Weib Kau-Tia kam in die Hände von Koomahu.“ 194. Und die Brüder gingen hinauf zum Kampf. Koomahu war nicht in dem Hause. 195. Er war abwesend, die Schwester zu suchen. Die Frau war in dem Haus geblieben. 196. Die Brüder fanden die Frau in dem Haus. Sie nahmen die Frau, sie brachten sie fort. Und die Möbel und die Mulde und das Steingerät und das Haus. 197. Da kam Koomahu wieder: „Wo ist das Haus? Das Land ist hin! Das Weib ging verloren an Ata-A-Vehie-Oa!“

Namenliste zu I. Vehie-Oa und II. Ata-A-Vehie-Oa.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

Aimoa 191, das Plateau im Hamau-Distrikt des östlichen Hivaoa.

Ata-A-Vehie-Oa, Sohn v. Vehie-Oa u. der zweiten Gattin Tahii-Tokoau, 77. Der pol. Rata.

Ata-Ateu 2. ate-u „Herzklopfen“.

Ata-Fiafia 2. ata mq. mit „Schatten“ übersetzt, ferner: fiafia „die Augen suchend wie Diebe umhergehen lassen“.

} Söhne des
Vehie-Oa und der
ersten Gattin
Tuu-Tai.

Ata-Hee-Po 2. „Geht in der Nacht.“

Ata-Peupeu-Hue 2. „Kalebasse öffnen.“

Ati-Puna-Iino 75. „Sippe“, „Geschlecht“ des Puna-Iino, die Mörder des Vehie-Oa und der Tahii-Tokoau.

Avai-Tapu, Bergrücken bei Hanaiaapa, Hiv., 184.

Feui s. Tua-Hoana.

Finoi, Gott, dessen Tapu über das Baumfällen verhängt ist, 164. Vgl. in der Samoanischen Lata-Sage den Namen des Aitu Sinoi, Stübel S. 148. s: f? Vielleicht denkbar gemäß Sam., Fut. asiosio, Tga. ahiohio, Nsd. aw-hiohio „Wirbelwind“.

Hako, Schwester des Vehie-Oa, Frau des Teiki-O-Te-Po, 65.

Hanau, Geburtsort des Ata, 71. Nordwestküste Hivaoa.

Hope-Ou-Toi (NW.-Kou-Toki), Gott des Bootbaues, 163. „Ende des Beilgriffs.“

Kau-Tia, Tochter des Puna-Iino, Frau des Ata, 181.

Koomahu, Häuptling von Aimoa, 184. Er kämpft Kau-Tia.

Motu-Haiki, Gott des Bootbaues, 163. Wohnt in Hanau.

Oputu-Hao-Tai 3. koputu NW. „Kaptabe“ — raffend — „seewärts.“
Oputu-Hao-Uta 3. koputu NW. „Kaptabe“ — raffend — „landwärts“.

} Töchter des
Vehie-Oa und
der Tuu-Tai.

¹⁾ Vgl. Anm. 1 S. 42.

- Puna-Iino 182. Fängt Vehie-Oa als Opfer, Vater der Kau-Tia. kikino „arm, geizig“.
 Pupu 68. Gott, im Gesang des Teiki neben Tatihi genannt.
 Taa-Mei-Nuku 25. Ging zehn Nächte hindurch je ein Schwein bei Teiki essen.
 Tahii-Tokoau, zweite Frau des Vehie-Oa, Mutter des Ata-A-Vehie-Oa, 5. „Fächer des Nordwestwinds.“ Nsd. Matoka-rau-tawhiri.
 Tatihi 68. Gott, im Gesang des Teiki neben Pupu genannt.
 Teiki-O-Te-Po 27. In Hawaiki Mann der Hako. Aus „te ariki“, „Herr der Nacht“?
 Tua-Hoana (und Feui, die nicht mitgenannt wird) 21. Zwei alte Gespensterweiber „veinehae“, Wächterinnen des Eingangs nach Hawaiki, ziehen den Ata auf. „Rücken-Mulde“. Vgl. Nsd. Hine-Tuahoanga (getrennt tu-a-hoanga und übersetzt „maiden standing a grindstone“), Schwester des Rata, der seine Axt auf ihrem Körper schleift, während in der mq. Sage auf dem Rücken der bäuchlings liegenden Tua-Hoana die Schwester Feui Popoi macht.
 Tuki-Vae-Mona, Tui-Vae-Mona, Diebin in der Pflanzung des Vehie-Oa, 11. „Schnepfe-Dürrbein.“
 Tuu-Tai, erste Frau des Vehie-Oa, 1. „Meer-Tropfen.“
 Vae-Tea, Ort, wo die Ati-Puna-Iino den Vehie-Oa fingen, 73.
 Vehie-Oa, Vater der vier Ata und zwei Putu, 1. „Langes Brennholz“, Nsd. Wahieroa.
 Vitiviti, Boot des Ata, 172.

(Fortsetzung folgt.)

Das Betschuanendorf Epukiro (Südwestafrika).

Von Dr. Viktor Lebzelter (Wien).

1. Der Weg.

Am schwülen Morgen des 8. November 1927 setzten wir das Auto in Gang nach Gobabis. Schnell ist die Hauptstraße von Windhuk durchheilt und der Berg erklommen, auf welchem die lutherische Kirche für Weiße und das staatliche Regierungsgebäude, „der Tintenpalast“, liegen; Sträflinge in grellroten Hemden arbeiten an den imposanten Gartenanlagen, die unterhalb des Palastes angelegt werden. Grinsend grüßen sie uns. Habe ich sie doch alle gemessen!

Die Straße geht in scharfen Kehren um den Berg herum, dessen Gipfel mit einer Villa geschmückt ist, welche eine Raubritterburg imitieren soll, und biegt dann in das grüne Tal von Kleinwindhuk, in welchem sich die großen Weingärten der katholischen Mission und einiger Farmer befinden. Wiederholt muß das kurze aber gelegentlich gefährliche Revier, in welchem vor einigen Jahren ein mit Milch gefülltes Auto abgetrieben wurde, passiert werden. Wir folgen der Gobabis-alia „Quo vadis“-Bahn, die allerdings nur bis Seeis geht. Ursprünglich war wohl geplant, diese Trasse über Gobabis hinaus, quer durch die Kalahari nach Bulawayo oder Kimberley zu legen und so eine transkontinentale Verbindung zu schaffen. Dieses Projekt ist aber durch die Bahn Upington-Keetmanshop einigermaßen überholt worden. Auch ist die Unionsregierung einem solchen Plan, der begreiflicherweise in seiner Ausführung eine schwere Schädigung der Kapprovinz bedeuten würde, keineswegs günstig gesinnt. Man wird wohl mit der sukzessiven wirtschaftlichen Erschließung der Westkalahari die Bahn bis Gobabis weiter bauen. Aber das hat seine Zeit.

Auf den Höhen, die zur Wasserscheide gegen den Seeisbach führen, sind Steinschanzen zu sehen, die die Herero im Kriege gegen die Schutztruppe gebaut haben. Auf Farm Hoffnung wurde ein kleines Frühstück eingenommen. Dann ging es talwärts durch die Musterfarmen Kapp und Neudamm nach Seeis. Von dort durch flachwelliges Gelände nach Orumbo und dort das breite sandige Revier des Weißen Nossop kreuzend nach Otjiwero. Nach neuerlichem Überschreiten des Reviers führte unser Weg

durch die glühend heiße Pforte der wild zerrissenen Omitaraberge nach Otjiwarumendo. Bis dahin sind Wegweiser des Windhuker Automobilklubs aufgestellt. Im Gebiet der Farmen Otjiwarumendu, Okasewa, Grünental und Witvley führt der nun reichlich schlechte Fahrweg durch die Auen des weißen Nossop nach Witvley. Dort trafen wir eine große Zahl Buren, die zu einer landwirtschaftlichen Tagung zusammengekommen waren.

■ Jenseits Witvley beginnt die Kalahari. Roter Sand, blühende Steppe, dazwischen Giraffenakazien und Kameldornbäume. Wir kreuzen das staatliche Postauto. Die Sonne ist im Untergehen, als sich am Horizont ein niedriger Rücken abhebt, auf dessen Kamm Gobabis liegt. Eine Höhensiedlung in der Steppe, ähnlich wie Grootfontein. Müllers Hotel in Gobabis ist sehr gut.

Nach zweitägigem Aufenthalt setzten wir die Fahrt nach Epukiro fort. Eine Anzahl Farmen, die auf den Karten verzeichnet sind, existieren nicht mehr. Von Otjiumukandi bis Kamendi ist das Land menschenleer; auch sind schwere Dünen zu bewältigen, so daß es fast Mitternacht wurde, bis wir nach wohlgezählten acht Pannen ohne Trinkwasser und fast ohne Kühlerwasser in Epukiro ankamen. Wir hatten wiederholt den Weg verloren. Der weiße Begleiter, welcher mir in Windhuk hoch und heilig schwor sich im Gobabisdistrikt glänzend auszukennen, besaß keinerlei Kenntnisse. Es war nicht die erste Enttäuschung dieser Art mit weißen „Führern“.

2. Die Bevölkerung.

Familie	Vater	Mutter	Söhne	Töchter
I. Au Jan Ndigen	—	1	4	2
II. Peter Madi	1	1	3	3
III. Anton Mathoanaga	1	1	1	5
IV. Gottfried Modissa	1	2 (1)	2 (1)	1
V. Johannes Modissa	1	1	1	1
VI. Moritz Morwe	1	1	2	3
VII. Nikodemus Moncho		1	existiert nicht mehr	
VIII. Heinrich Yebbes	1	1	1	6
IX. Paul Thataon	1	1	4	5
X. August Mokaleu	1	1	6	5
XI. Leo Tibinyana	1	1	4	4
XII. Franz Motoman	1	1	4	6
XIII. Ludwig Tudingane	1	1	4	5
XIV. Alois Sechogele	1	1	6	2
XV. Petrus Mosiden		abgewandert!		
XVI. Witwe Kime		existiert nicht mehr		
XVII. Ludwig Mokarisi	1	1	0	0
XVIII. Franz Arenat	1	1	5	6
XIX. Karl Kapeu	1	1	6	3
XX. —		abgewandert!		
XXI. Fritz Dihor	1	1	2	6
XXII. Georg Mokanatsotle	1	—	7	3
XXIII., XXIV.		existieren nicht mehr		
XXV. Anton Tatanjana	1	—	3	3
XXVI. Adam Toe	1	1	1	2
XXVII. Jakob Tabadi	1	1	1	1
XXVIII. Lukas Chwaro	1	1	1	3
XXIX. Otto Toton	1	1	1	3
XXX. Hubert	1	1	1	2
XXXI. Adolf Makgabe	1	1	1	3
XXXII. Thomas Mosimana	1	1	2	—
XXXIII. Jakob Moshesh	1	1	1	2
XXXIV. Ignaz Mosimana	1	1	2	—
XXXV. Michael Tobl	1	1	1	1

In Epukiro gab es also zur Zeit meiner Anwesenheit 29 Familien.

In einer Familie ist ein Herero der Mann einer Betschuanin, in einer anderen liegt der Fall umgekehrt. Ein Kind wurde mit einem Europäer

gezeugt und in die Familie aufgenommen. Ein Mann hat eine Damafrau zur Mutter. Alle übrigen sind reinblütige Betschuanen.

Betrachten wir zunächst den Altersaufbau der Bevölkerung. Sie bestand am 1. Dezember 1927 aus 97 Personen männlichen und 110 Personen weiblichen Geschlechts, also aus 207 Köpfen.

Das Geschlechtsverhältnis war 100 : 113 im Durchschnitt. Nach den Altersklassen geordnet finden wir große Differenzen:

Jahre	Männer : Frauen	Männer : Frauen
0—1	3 : 5	100 : 160
1—10	25 : 42	100 : 159
11—20	26 : 25	104 : 100
21—30	14 : 16	100 : 109
31—40	13 : 12	108 : 100
41—50	8 : 5	160 : 100
51—60	6 : 3	150 : 100
61—x	2 : 2	100 : 100

Wie ersichtlich beruht der Frauenüberschuß in erster Linie darauf, daß sich im letzten Jahrzehnt ein gewaltiges Plus an Mädchengeburten ergab.

Altersaufbau.

Alter	Männer	Frauen
0—1	(3) 3,0	(5) 4,5
1—5	(15) 15,4	(16) 14,6
6—10	(10) 10,3	(26) 23,6
11—20	(26) 26,8	(25) 22,5
21—30	(14) 14,4	(16) 14,6
31—40	(13) 13,4	(12) 11,2
40—50	(8) 8,2	(5) 4,5
51—60	(6) 6,5	(3) 2,7
61—x	(2) 2,0	(2) 1,8

oder noch übersichtlicher:

	Männer %	Frauen %
Kinder	28,7	42,7
Jugendliche	26,8	22,5
Erwachsene	36,0	30,3
Alte	8,5	4,5

Von der Gesamtpopulation sind 75 oder 36,2% Kinder! Ein schöneres Bild normaler Bevölkerungsentwicklung läßt sich kaum denken!

Junggesellen und sitzengebliebene alte Jungfern gibt es nicht. Bei etwa 15 Ehen ließ sich das Heiratsalter berechnen, unter der Voraussetzung, daß schon im ersten Jahr der Ehe Schwangerschaft eintritt. Das Heiratsalter schwankt beim Mann zwischen 18 und 34, bei der Frau zwischen 14 und 22 und beträgt im Mittel bei den Männern 25,3, bei den Mädchen 18 Jahre. Die Frau ist also im Durchschnitt 6 Jahre jünger als der Mann. Die erste Schwangerschaft tritt mit etwa 19 Jahren ein. Der Abstand zwischen zwei Geburten beträgt etwa 3 Jahre. Die Kinder werden etwa 1 Jahr gestillt. Solange das Kind nicht sitzen kann, ist es ungehörig der Mutter beizuwohnen. Die älteste Gebärende war 43 Jahre alt; rechnen wir also eine Gebärfähigkeit von 19—44 Jahren, also von 25 Jahren (die weibliche Reife tritt natürlich viel früher ein), so wären 8—9 Geburten pro Ehe zu gewärtigen.

6 Ehen in der Dauer von 4—7 Jahren haben 2,4 Kinder.

7 Ehen in der Dauer von 8—16 Jahren haben 4,8 Kinder.

6 Ehen in der Dauer von 17—25 Jahren haben 7,7 Kinder.

2 Ehen in der Dauer von 29—30 Jahren haben 9,5 Kinder.

Von 1908 bis Ende 1927 wurden 182 Kinder geboren, davon 81 Knaben und 101 Mädchen. Das Geschlechtsverhältnis betrug 100 : 124. Gestorben sind in dieser Zeit 18 weibliche und 13 männliche Säuglinge. Die Säuglingssterblichkeit beträgt sohin 17,0% (17,8% weiblich, 16,0% männlich). Die geringere Lebensfähigkeit männlicher Neugeborener manifestiert sich auch in Epukiro einigermaßen:

In den ersten 8 Tagen nach der Geburt, also wohl an Lebensschwäche, sind 11 Kinder gestorben, davon ein Paar männlicher Zwillinge. Davon waren 7 Knaben und 4 Mädchen. Rechnen wir die Zwillinge ab, so ist das Verhältnis 5 : 4. Dagegen ist die Sterblichkeit im Säuglings- und Kleinkindesalter bei den Mädchen bedeutend höher (9 : 21).

Von 74 Knaben, die die erste Woche überlebten, haben 12,1%, von den überhaupt Geborenen 24,6% das 6. Lebensjahr nicht überschritten. Von 97 Mädchen, die die erste Woche überlebten, haben 21,6%, von den überhaupt Geborenen 24,7% das 6. Lebensjahr nicht überschritten. Das Verhältnis der Geschlechter wäre in diesem Zeitpunkt 65 : 76 bei gleichbleibenden Proportionen oder 100 : 117, das Übergewicht der Mädchen ist also stark gesunken (100 : 124) bei der Geburt.

Aus P. Watterotts Aufzeichnungen entnehme ich für die Todesursachen im Säuglingsalter und Kleinkindesalter folgendes:

Ursache unbekannt 12 (5 ♂ 7 ♀), Lebensschwäche 11 (7 ♂ 4 ♀), Malaria 6 (6 ♀), Halskrankheit 1 ♂, Verbrennung 1 ♂, Pertussis 4 (1 ♂ 3 ♀), Pneumonie und Grippe 4 (2 ♂ 2 ♀), Krämpfe 2 (1 ♂ 1 ♀), Ruhr (1 ♂).

Das Auffallende ist, daß an der Malaria im Kleinkindesalter nur Mädchen gestorben sind, und zwar 6. Epukiro ist nur ein kleines Gebiet. Wenn wir aber berücksichtigen, daß auch unter den Erwachsenen kein Mann, sondern zwei Frauen und ein größeres Mädchen gestorben sind und das an einem Platz, wo die Schutztruppe seinerzeit schwer unter der Malaria zu leiden hatte, so ist das doch sehr auffallend. Die Frauen sind hier weniger widerstandsfähig gegen die Malaria, und der ungewöhnliche Mädchenüberschuß mutet an wie eine zweckmäßige Reaktion der Art. Aber das kann alles Zufall sein. Jedenfalls ist es wert, nachgeprüft zu werden.

Es wurden geboren:

	Knaben	Mädchen	Insgesamt
1908—1911	19	14	33
1912—1915	12	23	35
1916—1919	13	23	36
1920—1923	18	20	38
1924—1927	19	21	40

3. Zur Geschichte.

a) Was die alten Leute aus der Geschichte wissen.

„Wir gehören zu den Bathlarus und kommen aus Kuruman. Unsere Väter handelten mit Pferden. Für 1 Pferd bekamen sie von den Herero 20—30 Stück Rinder. Dann meinten sie, es wäre besser, wenn einige Betschuanen hier wohnen blieben. Kapitän Moroe kaufte von den Herero ein Stück Land am Waterberg.

Es waren unser viele, die sich auf den Weg machten. Sie kamen nur bis Aminuis. Die Amraals ließen sie nicht durch ihr Land. Ein Teil zog durch die Kalahari zu den Herero, andere ins Namaland. Viele wohnten bei den Herero, andere bei den Nama. Dann kamen unsere Väter zusammen, die einen wohnten in Aais, die anderen in Aminuis. Aais wurde von den (Amraal-) Hottentotten überfallen, und viele wurden getötet. Die Leute schickten Boten nach Windhuk um Hilfe. Dann kamen die

Deutschen. Das war 1904; Frauen und Kinder wanderten fort und blieben am Schafrevier bei Windhuk. Dann kamen sie zurück nach Aais, und einige weiße Soldaten blieben da. Unsere Männer halfen den Deutschen im Krieg. Dann gingen die Frauen und Kinder nach Kaukurus. Dorthin kamen Herero und Nama, um Orlog zu machen. Die Frauen und Kinder gingen zuerst ins Schafrevier, dann wieder nach Kaukurus. Von dort zogen einige nach Gobabis, andere nach Aminuis. Dort wohnte niemand, denn unsere Verwandten, die früher dort waren, sind in die Kalahari gelaufen, als Witbooi anfang mit den Deutschen Krieg zu machen. Sie sind aber zurückgekommen, als Frieden war. Wir waren einige von der englischen Kirche, aber der große Mann Moffat hat zu unseren Vätern gesagt: „Wenn ihr in ein fremdes Land kommt, dann verlangt zuerst den anglikanischen Vater (Missionar); wenn es solche nicht gibt, dann ruft einen katholischen.“ So haben wir es gemacht und unsere Letzten, die in Gobabis waren, zogen alle nach Aminuis. So waren wir Betschuanen alle beisammen in Aminuis. P. Watterott ist zu uns gekommen und hat ein oder zwei Jahre gelehrt. Dann hat er ein Land für uns gesucht, und wir sind nach Epukiro gekommen. Die anderen sind in Aminuis geblieben.“

Diese Berichte der Alten sind deswegen von besonderem Interesse, weil sie uns ein Urteil über die Exaktheit mündlicher Tradition bei den Eingeborenen gestatten. Hören wir, was der Missionar P. Watterott an Hand seiner Chronik berichtet:

„1899 begleitete P. Hermann die deutsche Schutztruppe nach Gobabis, wo er eine Betschuanenfamilie kennen lernte, die ihn bat, einige ihrer Kinder mit nach Windhuk in die Schule zu nehmen. Drei Jungen kamen mit. Ich habe sie unterrichtet. Als P. Nachtwey apostolischer Präfekt wurde, fuhr er sogleich nach Gobabis. Doch fand er keine Betschuanen mehr vor; sie waren alle auf Befehl der Regierung nach Aminuis gezogen. Die Betschuanen empfangen den Präfekten in Aminuis, erklärten aber, daß auf die Dauer zu viele Leute am Platz wären.

Die katholische Mission wollte daher weiter nördlich Land erwerben. Man dachte zunächst an Kaukurus, wo Betschuanen schon früher gewohnt hatten. Ich zog mit Br. Kleist 1902 nach Kaukurus; noch im selben Jahre wurde die Station in Aminuis gegründet. P. Weila und ich kamen dahin, während P. Jäger in Kaukurus blieb.

Letzterer Platz konnte nicht erworben werden, weil die ‚Siedlungsgesellschaft‘ ein Vorkaufsrecht hatte.

So wurde Epukiro in Aussicht genommen, ein wegen seines Wasserreichtums einst stark besiedelter Hereroplatz. Durch Vermittlung von Hauptmann Streitwolf gelang es, 30 000 Hektar zum Preis von 50 Pfennig pro Hektar zu erwerben.

Am 23. April 1903 kam ich mit zwei Brüdern und zwei Betschuanenfamilien, die ich von Kaukurus geholt hatte, in Epukiro an. Wir Weißen durften zunächst auf der Militärstation wohnen, die am Südufer des Omuramba liegt. Am 1. Mai ging ich nach Aminuis und kam am 10. Juni mit 42 Katechumenen zurück. Im Oktober holte ich weitere 30. Zu Ende des Jahres zählten wir 90 Köpfe.

Als im Januar 1904 der Hererokrieg ausbrach, zogen wir mit unseren Leuten nach Gobabis. Die Männer kämpften auf deutscher Seite. Im Oktober 1904 konnten wir nach Gobabis zurück. Von da an beginnt die Zeit ruhiger Aufbauarbeit. Den Weltkrieg bekamen wir nicht zu spüren.“

A. J. Wookey¹⁾ macht über die Vorgeschichte der Bathlarus folgende Angaben:

¹⁾ Hier muß aber hervorgehoben werden — was die Chronik verschweigt — daß die heutige Mustersiedlung Epukiro ihre Entstehung und Entwicklung einzig

Die Bathlarus stammen von den Bahurutse. Sie hatten in der Zeit, wo sie noch mit den Bahurutse zusammenwohnten, einen Viehposten bei einem großen Baum. Der Platz hieß Mothlwarun. Der Baum steht noch in der Gegend von Lehurutse.

Eine Anzahl junger Mädchen zog zu den Viehposten, um dort Milch zu trinken. Später kamen die Alten; sie sagten, sie wollten nach dem Vieh sehen, in Wirklichkeit aber glaubten sie, die Mädchen seien schwanger. Sie hatten sich nicht getäuscht. Es wurde nun eine große Versammlung einberufen, um über das zu sprechen, was die Jungen angestellt hatten. Man hat gesagt, daß die Jungen Schlimmes getan haben. Sie sollten getötet werden. Der König Mohurutse sagte: „Nein, die Jungen sollen nicht getötet werden.“ Seit damals wurden die Jungen, welche die verführten Mädchen heiraten mußten, und weiter bei dem Baume wohnten, als ein eigener Stamm betrachtet und nach dem Baume Bamotlhwane genannt. Andere sagten Mothlware wäre der Beiname eines Häuptlings namens Maele. Später sind die Leute von dort weggezogen zum Gamolopfluß. Das geschah unter dem Häuptling Notwane. Er ging voraus, um einen guten Platz zu suchen. Sie zogen durch die Kalahari bis zu dem Platz, wo die Flüsse Moshawen und Gamolopo zusammenkommen.

Die Plätze, die sie dort bewohnten, waren: Coe, Madiben, Tsmin, Maubelwe, Khwise, Mayen, Gathlose, Gamigara, Khatu, Tlhaka-loa-tlou, Kambele. Tlhaka-loa-tlou hieß der eine Platz, weil Notwane dort einen Elefanten tötete.

In der Ferne von diesem Platze sahen sie hohe Bäume. Notwane ging hin und sah, daß es Bäume an einem Flusse waren. Sie hörten Menschen, und diese sprachen Secwana. Es waren Bathlapin vom Stamme der Phuduhuchwane, die dort Fische fingen.

Bei Lehututu trafen sie die Bakwena neben den Bakalahari. Die Bakwena wurden später von den Matabele unterworfen. Die Bakwena meinten, die Bathlarus sollten ihnen helfen, die Bakalahari zu Sklaven zu machen. Die Bathlarus sagten den Bakwena: Nein, ihr dürft die Bakalahari nicht zu Sklaven machen. Dann kam es zu einem Krieg zwischen den Bathlarus und den Bathlapin. Zwei Männer wurden fortgejagt, Kokakobane und Sakwe, denn sie waren Spione der Bathlapin.

Der Platz, wo das geschah, war Maipein.

Die Bathlapin wurden in die Flucht geschlagen. Kokakobane fiel auf der Flucht in einen Fluß und ertrank. Der Fluß war der Kuruman. An diesem Fluß haben die Bathlarus und Barolong sich vereinigt, und es war keine Grenze zwischen ihnen.

Die Bathlarus dürfen keine Affen essen, denn sie sind echte Bahurutse. Die Häuptlinge der Bathlaru sind: Maele, Mothlware, Mohurutse, Modukanene, Khidi Lotlhwareman, Mosimane, Magwelile, Makgotwe, Matsabalele, Mosimanyane, Mamogwe, Morwe, Mouwaketse, Bareki, Totwe, Morwe, Dintwa, also 17.

Die Häuptlingsreihe ist fast doppelt so lang, als bei der Zulu-Xosa-Gruppe.

(A. J. Wookey: Dinwao leha e le dipolelo Kaga dico tsa Secwana, Bookroom Tigerkloof near Vryburg, Transvaal. Übersetzung Franz Arenat, Epukiro.)

der überragenden Tatkraft und Menschenführung des Missionars P. Watterott O.M.J. zu danken hat. Ein Bergmannskind von der Ruhr, übt er neben seinem Missionsberufe, die Berufe des Landwirts, Baumeisters, Schmiedes und Holzschnitzers in gleicher Weise. Mit medizinischen Kenntnissen gut ausgerüstet, hat er auch die Eingeborenen zu Reinlichkeit und Hygiene erzogen.

4. Haus und Gehöft.

In alter Zeit hatten die Betschuanen nur Kegeldachhütten. Jetzt herrschen in Epukiro Viereckhäuser vor. Die Rundhütte hat eine 30 bis 40 cm dicke Lehmmauer. Außer der Tür ist noch ein zweites Loch in bedeutender Höhe angebracht, um den Rauchabzug zu erleichtern (*chobayamosi*). Der Boden der Hütte besteht aus festgestampftem Lehm mit Kuhmist vermengt. Die Feuerstelle ist in den Fußboden eingelassen. Sie ist je nach der Form des Hauses rund oder viereckig. Die Mauer wird von den Männern gemacht. Bemalt und geglättet wird sie jedoch wie der Fußboden von den Frauen.

Das Dachgerüst (*dipalelo*) wird aus dem Holz des *Mochonon*-Busches von den Männern gemacht, es ruht nicht auf der Hausmauer, sondern auf 10—22 Stangen (*letwana*), die gleich Säulen rund um das Haus stehen — ein Urbild des Rundtempels der Antike. Es bleibt zwischen der Säulereihe, die oft durch eine Art Geländer verbunden ist, und der Hausmauer Raum genug, um vor Hitze und Regen geschützt vor dem Hause sitzen zu können. Dieser Rundgang ist gegen den natürlichen Boden etwas erhöht und besteht aus festgestampftem Lehm. Die Spitze des Daches ruht auf dem Mittelbaum (*leotwana mogonono*), der sich in der Mitte der Hütte erhebt. Die Mauern werden nicht aus Lehmziegeln hergestellt, sondern es wird ein Holzfachwerk gebaut und dieses dann durch mit Dung vermischten Lehm verschmiert. Das Dach (*dithhomesho*) wird von den Frauen mit dem Gras *bo djam* gedeckt.

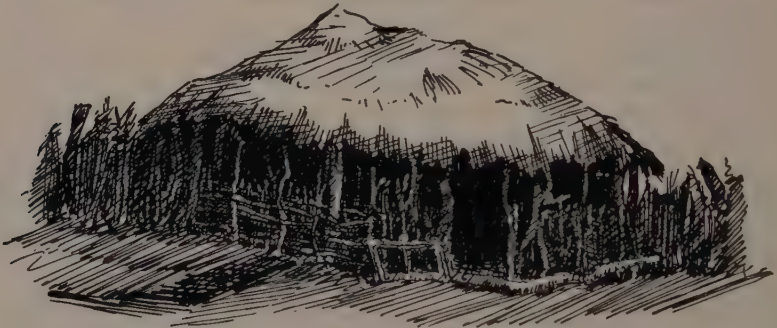


Abb. 1. Viereckhaus (*Ntlo ja skoa*).

Die Rundhütte heißt ausdrücklich *Ntló ja secwána*, die „Betschuanenhütte“, während das Viereckhaus *Ntlo ja skoa*, „Haus des Weißen“ benannt wird. Natürlich verät auch das Viereckhaus seine Herkunft nicht. Die Querwände haben keinen Vorbau, während die vordere Längsfront eine Art Veranda (*mokatako*) mit Säulen und Lehmbrustwehr zeigt. An der hinteren Längswand ist der Säulenvorbau meist nur streckenweise vorhanden. Das Haus „gehört“ der Frau. Der Platz, sowie der Viehkral dem Manne (eigentlich gehört der Platz der Mission, ansonsten dem Häuptling, von dem ihn der Mann als Lehen erhält). Der älteste Sohn bleibt in der Regel an dem Platz, wo der Vater gewohnt hat. Eine Erbschaftssteuer wird nicht bezahlt.

Die Hausbemalung sowohl der Außen- wie der Innenwände besteht aus weißen, roten und schwarzen Streifen und Flächen. Die Leute meinten mir gegenüber entschuldigend, sie könnten sich deswegen mit dem Wand schmuck nicht viel Mühe geben, weil die Termitenplage so arg ist, daß sie alle zwei bis drei Jahre den Lehmverputz herunterreißen müßten. Die

weiße Farbe ist Kalk (*daka*), die schwarze Holzkohle (*mosidi*), die rote gemahlener Eisenstein (*lekoku*).

Betreten wir eine Rundhütte. Rechts vom Eingang erhebt sich die Schlafpritsche (*dipäte*). Die vier niederen Füße (*mautu*), sind fest in den Boden eingerammt. Die Querbalken, die sie verbinden, heißen *dikgole*. Durch Längsbalken sind sie nicht verbunden. Zwischen den Querbalken werden bei Wohlhabenden

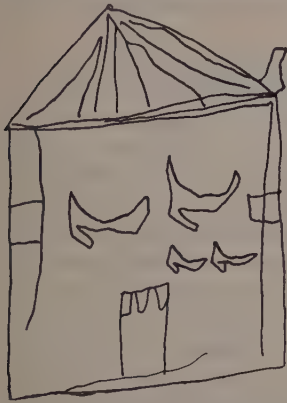


Abb. 2. Inneres einer Hütte.

Die 4 Schuhe bedeuten Mann und Frau (gez Daniel Mokaleu, 15 Jahre).



a



b

Abb. 3. Rundhütten.

a) „Mädchen mit Melone Ball werfend“ (Beate Arenat, 12 Jahre). b) gez. Magatalena Gasetai, 11 Jahre.

Fellstreifen gespannt, sonst Latten auf dieselben gelegt. Diese Unterlage heißt „*dimote*“. Darauf werden weich gemachte Rinder- und Ziegenfelle in größerer Zahl gelegt, und das Bett ist fertig.

Der Kopfpolster (*mosámo*) besteht aus einem Fellsack, der mit Lumpen und Fellstückchen vollgepfropft ist. Die Schlafdecke ist aus Schakal- und Löffelhundfellen zusammengeñäht (*dikoba*). Die Leute entkleiden sich im Sommer bis auf Hemd zum Schlafen. In kalten Winternächten schläft man natürlich in den Kleidern, da die Betschuanen zum Unterschied von den Herero das Feuer abends ausgehen lassen. Schlaf- und Bettdecken werden am Morgen vor dem Hause ausgebreitet; dann wieder ausgebreitet auf das Bett gelegt. Die Kinder schlafen linker Hand vom Eingang auf Fellen auf der Erde. Die Feuerstelle liegt zwischen Mittelbaum und Schlafpritsche.

Etwas anderes ist die Einrichtung bei den Viereckhäusern. Da sind aus geflochtenen Zweigen Querwände errichtet (*Lomote*). Zunächst eine rechts vom Eingang zum Schutze der Schlafpritsche des Hausherrn und seiner Gattin. Wohnen auch sonst noch Erwachsene im Hause, so sind anschließend für sie solche Kojen gemacht. Links vom Eingange befindet sich im Viereckhaus die Feuerstelle. Hinter derselben in der linken hinteren Ecke des Hauses, wieder durch eine Zwischenwand geschützt, die Schlafstelle der Kinder. Ihre Schlaffelle werden nach

der morgendlichen Lüftung zusammengerollt und in die Ecke gelegt. Die Innenwände sind nicht überall verschmiert. Das Holzfachwerk ist vielfach offenliegend, und die zahlreichen Nischen bieten Platz für verschiedenen kleinen Hausrat. Im Viereckhaus gibt es manchmal auch ein kleines Fensterchen. Äste, die im Fachwerk verkeilt sind, dienen als Kleiderhaken. Ein paar Kistchen und Köfferchen bergen die „Schätze“ der Leute. In

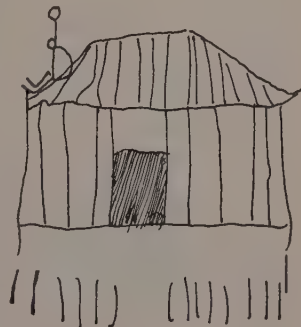


Abb. 4. Frauen beim Dachdecken (Angela Motoman, 12 Jahre).

einem Winkel liegt vielleicht der Sattel und einige Peitschen. Alles ist peinlich rein gescheuert. Man hält sich unter Tags nicht im Hause, sondern auf der Veranda auf. Durch die rückwärtige kleine Tür gelangt man in einen Nebenraum, wo grobes Kochgeschirr, Vorratstöpfe und landwirtschaftliche Werkzeuge aufbewahrt werden. Gekocht wird bei gutem Wetter vor dem Hause.

Diese Häuser bieten keinen Schutz vor den Moskitos, sie sind im Vergleich zu dem sonstigen kulturellen Hochstand der Leute recht primitiv. Die Leute können recht gut Ziegel machen; es sind sogar einige da, die sich auf Steinmetzarbeit verstehen.

Manche Ethnologen behaupten, solche Eingeborenen gingen aus inneren traditionellen Gründen allein nicht zu höherer Wohnkultur über. Weit gefehlt! Einmal ging ich mit dem Bürgermeister Arenat und dem uralten Modissa im Omuramba Heilpflanzen suchen. Als wir uns zur Rast niederließen, schnitt ich diese Frage an. Traurig antworteten die Leute: „Wir wissen schon was bessere Häuser sind, aber das Land hier gehört nicht uns. Die Mission kann uns jederzeit wegjagen. Sie wird es ja nicht tun; aber sie kann die Farm verkaufen, dann jagt man uns fort. Früher waren die Herero die Herren hier, dann die Deutschen, jetzt sind Engländer da. Wer wird nachher kommen? Je schönere Häuser wir bauen, um so mehr laufen wir Gefahr. Wenn wir nichts haben, wird uns auch niemand etwas wegnehmen können.“

Die ganze Tragik des Afrikaners wurde mir offenbar, der seit undenklichen Zeiten heimatlos in der eigenen Heimat ist, weil der Boden, auf dem er wohnt, nicht ihm gehört. So lange er Eigentum der Sippe war, ging das; heute, wo die Weißen alles Recht auf den Boden haben, ist dieser Zustand niederdrückend. Auf den Missionen gäbe es ein Auskunftsmittel: Erbpacht auf lange Frist für die Gemeindemitglieder. Warum wählt man es nicht?

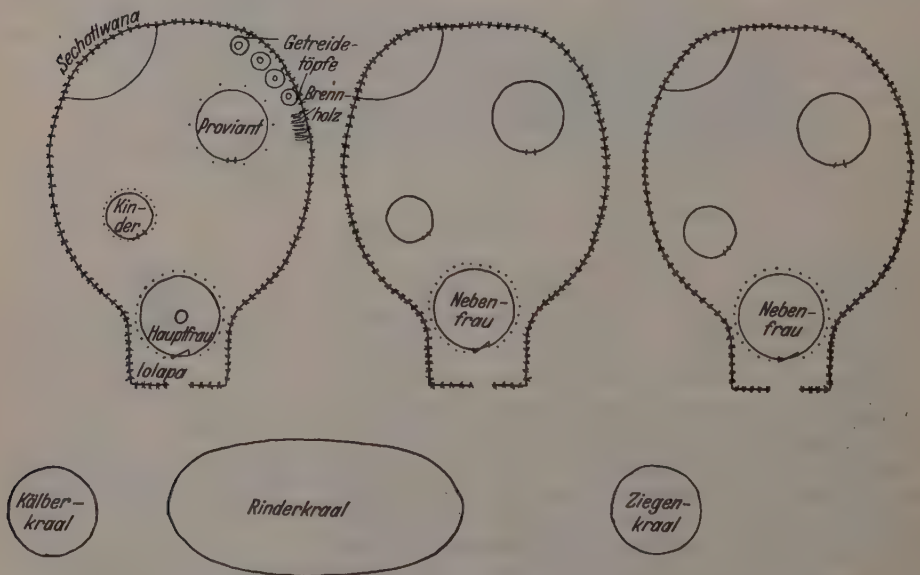


Abb. 5. Schematische Skizze eines heidnischen Betschuanengehöftes.

Von der Form des Hauses ist auch die Form des Gehöftes abhängig. Sind die Hütten rund, so hat der Zaun (sochotlo), der das Wohngehöft umgibt, etwa den Umriß einer Kalebasse; ist das Haus rechteckig, so hat er

auch Rechteckform. Der Zaun wird in recht sorgfältiger Weise aus Büschen und Reiserhän des Morequabusches gemacht. Das ist die Arbeit der Frauen. Folgende Abbildung zeigt schematisch die Anlage des Gehöftes eines wohlhabenden heidnischen Betschuanen der alten Zeit. Auffallend ist daran der Versuch einer Zeilenbildung, der die Betschuanen wohl als altes Stadtvolk charakterisiert. Am rechten Flügel liegt die Kgotla der Hauptfrau. Bei ihr bringt der Hausherr in der Regel die Nacht zu. Gegenüber dem Eingang zu dieser Kgotla liegt der Rinderkraal, so daß er morgens nur wenige Schritte zu gehen braucht, um das Vieh zu besichtigen. Links vom Rinderkraal liegt der Kälberkraal, rechts davon der Ziegenkraal. Jede Nebenfrau hat ihre Kgotla. Der Eingang durch den Zaun heißt Khoror. Er wird des Nachts durch Büsche und Stangen geschlossen. Ihm gegenüber liegt der Eingang zur Hütte. Der Raum dazwischen ist der Vorhof *lolapa*. Dort werden die Gäste und Fremden empfangen.

Den eigentlichen Hof, der einen kreisförmigen Umriß hat, betreten die Fremden nicht. In seiner Mitte steht die Provianthütte. Zwischen ihr und der Wohnhütte ist meist die Tenne aus gestampftem Lehm. Dazu kommt heute meist noch ein Flugdach, unter dem die Maiskolben getrocknet werden und der Pflug sowie anderes Gerät seinen Platz haben. Linker Hand liegt die Hütte für größere Kinder bzw. die Hütten, wo die halbwüchsige Jugend, nach Geschlechtern getrennt, schläft. Früher blieben die Mädchen bei der Mutter in der Haupthütte. Das ist auch jetzt noch oft der Fall. Hinter der Kinderhütte liegt der Misthaufen (*sechotlwana*) durch einen Zaun vom übrigen Hof abgetrennt. Er dient zugleich als Abort.

Rechts hinter der Provianthütte stehen oder standen die riesigen Töpfe, in denen die Hirse aufbewahrt wird; daneben der Brennholzstapel.

Auch im Viereckhof ist die Provianthütte ein Rundbau. Das Flugdach ist viereckig. Die Kinderhütte fehlt; sie ist durch die Kojenbildung im Haupthause überflüssig geworden.

Häusliches Handwerk.

Feuermachen: In alter Zeit wurde das Feuer mit zwei Hölzern des Motolobusches angedreht. Drehholz hieß, wie üblich, das „männliche“ (*zegari e tona*), das Holzstück, auf welchem gedreht wurde, das „weibliche“ (*zegari e namagadi*). Feuermachen auf diese Art heißt „*gohetla motelo*“ während das jetzt einzig geübte Anzünden mit Feuerstein oder Zündholz *chokanja* genannt wird.

Schmiedehandwerk: Es wird nicht ausgeübt. P. Watterott ist selbst ein Meisterschmied. Einige sind gute Gehilfen.

Lederzubereitung: Das Fell des geschlachteten Rindes gehört dem Hausherrn. Das Ochsenfell wird mit Decken (alten Säcken) zusammengewickelt oder in ein Loch gegeben, damit es fault und die Haare abgehen. Mit scharfrandigem Steinschaber (Rohstück) oder Messer werden dann die Haare abgeschabt. Riemen (*dikole*) werden mit Beschwersteinen eingedreht. Diese Methode hatten sie ursprünglich nicht. Früher wurden die Riemen mit den Händen weich geknetet. Soll Leder gemacht werden, so wird das angefaulte Fell mitsamt den Haaren mit Hölzchen aufgespannt, dann nach dem Trocknen die Haare mit einem eisernen Schaber (*bethlo*) entfernt. Dann kommt die Haut ins Wasser zum Aufweichen, sodann wird sie gründlich eingefettet und rot oder gelb gefärbt. Dazu werden Absude vom Mositsanebusch oder Mochononbaum verwendet. Will man Karosse oder Decken machen, so werden bloß die Fleischteile entfernt, dann die Innenseite mit Fett und Mositsanepulver gründlich eingefettet.

Bekleidung: Schuhe und lange Hosen aus Leder machen sich die Leute selbst. Sonst ist die Kleidung durchaus europäisch. Eine bestimmte



Abb. 6. Weibliche Figuren in europäischer Tracht; gezeichnet von 1) Franziska Morwe, 8 Jahre; 2) Veronika Motoman, 9 Jahre; 3) Helene Yebbes, 12 Jahre; 4) Viktoria Yebbes, 14 Jahre; 5) Anasetasia Tudinyana, 9 Jahre; 6) Angela Motoman, 12 Jahre; 7) Brikitta Mothoanaga, 12 Jahre. (Die Mädchen zeichnen viel besser als die Knaben; letztere produzierten kaum etwas brauchbares).

Tracht besteht nicht. Die Frauen tragen turbanartige Kopftücher. Einige Handnähmaschinen sind im Orte vorhanden. Die Frauen machen recht schöne Handarbeiten. Die Schuhriemen werden aus den Rückensehnen des Rindes gemacht.

5. Pflanzenbau.

Wie überall, tritt auch in Epukiro die Hirse immer mehr gegen den von den Buren übernommenen Mais zurück.

Die Betschuanen haben vier Maissorten:

midi o mosheu o di papetla

Körner weiß und breit, Pflanze groß.

Diese Sorte ist die beste,

midi o mosheu o Kgolokoane

Körner weiß, rund; Pflanze klein,

midi o mohibidu

Körner rot, Pflanze groß,

midi o mohibi o Mokima

Körner gelb und groß, Pflanze groß.

Die Maisfelder werden gepflügt, sobald der erste Regen einsetzt, also im November oder Dezember, zur Not noch im Januar. Gleich darauf wird gesät. Hat es aber stark geregnet, dann wird erst gesät und die Saat sogleich eingepflügt. Eingepflanzt wie bei der Hackbauwirtschaft wird die Saat im allgemeinen nicht. Nur in einigen kleinen Gärten am Rivier geschieht das.

Durch zwei Pflanzenkrankheiten wird Mais ungenießbar bzw. zerstört. Rost (*morodi*) und eine zweite Krankheit infolge welcher die Kolben im Garten schwarz werden (*poori*).

Nach einer Woche kommt die Saat heraus. Wenn es nun nicht ordentlich regnet ist eine Mißernte — eventuell eine Katastrophe — sicher. Das reichlich auf den Feldern aufsprießende Unkraut wird von Weibern entfernt. Männer beteiligen sich an diesen Arbeiten nicht.

Die kleinen Maissorten sind nach drei, die großen nach vier Monaten reif. Die Ernte wird von Männern und Frauen eingebracht. Auch Buschmänner finden sich in größerer Zahl ein. Die reifen Kolben werden abgenommen, zu zweit und viert zusammengebunden und für einen Monat auf Bäume zum Trocknen gehängt. Dann werden sie auf einer Stelle im Gehöft (*sibupi*) zusammengeworfen und mit Stöcken ausgedroschen. Die Körner (*tlhaka*) werden in eigenen Provianthäusern oder auch in großen Töpfen aufbewahrt.

Eine Gefahr bilden „*dshupa*“ kleine, schwarze Käfer von der Größe eines Stecknadelkopfes.

Ein Teil der Ernte wird verkauft. Für 1 Sack (1 oder 2 Zentner) erhält man durchschnittlich 30 Schilling. Was man selbst braucht, wird vor dem Verbrauch in der Missionsmühle gemahlen. Früher wurde auch der Mais gestampft.

Die Betschuanenbohne (*dinawa*) wird entweder in den Mais und Hirsefeldern gesät oder es werden eigene Felder angelegt. Sie reift in drei bis vier Monaten. Die Hülsen werden, sobald sie trocken sind, gepflückt und ausgedroschen. Ein Zentner wird mit 60 Schilling verkauft.

Melonen bzw. Kürbisse werden in verschiedenen Sorten gepflanzt.

Makatane ye lesheu

weiße Melonen,

„ *ye lencho*

schwarze Melonen,

„ *ye lesetlha*

gelbe Melonen,

„ *ye leditsela*

graue gestreifte Melonen,

„ *ye leromaga*

graue Melonen mit weißen Flecken.

Ferner gibt es sowohl eingeborene (schwarz und hell gesprenkelte), wie von Europäern übernommene Zuckermelonen. Diese werden nur frisch gegessen. Die übrigen werden nach der Reife in Streifen geschnitten und zum Trocknen aufgehängt. Die getrockneten Melonenschnitte heißen *logagnále*. Sie werden verschiedenen Speisen zugesetzt.

Die Kerne werden gestampft und gesiebt. Kocht man dann die Melone, so schießt man gestampfte Kerne hinzu. Öl wird aus den Kürbiskernen nicht gemacht.

Von der gelben Melone erhält man die Kalebassen. Von der Mission wurden Feigenbäume und Weinstöcke importiert, doch haben sich diese Kulturen nicht gehalten. Auch sonst wurde kein europäisches Gemüse übernommen.

Speiseöl wird aus den wilden Tamane Früchten gewonnen. Von der Hirse gibt es nur eine Sorte; sie braucht zur Reife 6 Monate. Die Felder werden nicht gedüngt, wohl aber die Gärten.

Seife (*molora*) erzeugt man heute selbst durch Kochen von Fett mit Soda.

Die Tierwelt.

Epukiro liegt innerhalb der Polizeizone. Die Jagd ist den Betschuanen daher, vom Raubwild abgesehen, verboten. Es gibt kaum etwas, was die Eingeborenen mehr ihrer alten Mentalität berauben würde, wie das Jagdverbot. Jagd ist für die Eingeborenen unbewußtes Verwachsen mit der Natur. Natursinn und Naturgefühl in unserem Sinne ist wohl vorhanden, aber sehr schwach. Das Jagdverbot ent wurzelt ihn bis zu einem gewissen Grade aus dem Heimatboden. Gewiß, ohne Jagdverbot gäbe es überhaupt kein Wild mehr. — Es ist nötig! Aber es hat eben zwei Seiten.

Affen fehlen im Gebiet. Kleine Affen (*chwene*) gibt es in den Buschflecken auf dem Wege nach Gobabis. Nachtäffchen (*khatla*) sind dem Namen nach bekannt. Fledermäuse (*mamathoane*) jagen speziell in der Regenzeit eifrig am Omuramba. Sie flattern auch in die Hütten. Man fürchtet sich weder vor ihnen, noch sind irgendwelche abergläubische Vorstellungen an die Fledermäuse geknüpft.

Von Raubtieren sind Goldschakale (*pokodje*) und Silberschakale (*lasije*) sehr häufig. Sie lärmen die ganze Nacht durch. Man jagt sie mit Fallen oder dressierten Hunden. Durch den Verkauf von Schakaldecken erwirbt sich mancher Bursche etwas Taschengeld.

Als sehr häufig wurde mir der sonst selten gewordene Löffelhund (*tlhose*) angegeben. Früher machte man gerne Schlafdecken aus seinem Fell. Jetzt ist die Jagd verboten.

Der Löwe (*dahu*) ist nicht heimisch. Ein einziges Mal in 30 Jahren ist ein Löwe durchgekommen und hat ein Schaf zerrissen.

Leoparden (*legnahu*) sind wie überall häufig. Das Fleisch kann ohne Schaden gegessen werden. Der Genuß der Leber erzeugt Ausschlag.

Geparde (*daadi*) sind selten. Dagegen ist die Rotkatze (*thoane*) häufiger zu finden, wird mit Hunden gehetzt und mit dem Kirri erschlagen. Für das Fell werden gute Preise erzielt.

Von wilden Hunden (*lekanjama*) gibt es zwei Sorten (!). Sie greifen die Menschen an. Seit die Eingeborenen entwaffnet sind, bleibt ihnen nichts wie schleunige Flucht.

Von Hyänen (*khetschuane*) gibt es nur eine Sorte. Sie ist schwarzgrau und hat keine Zeichnung. Sie tut den Menschen nichts. Trotzdem sagt man kleinen Kindern, die unartig sind: „Die Hyäne kommt und wird dich fressen.“

Der Streifenwolf (*piri jo maramácha*) reißt das Vieh so, wie es die Löwen machen.

Den Spuren des Honigdachs (*machuachue*) folgt man zum Bienennest.

Das Zebra fehlt (daher auch der Löwe).

Häufig ist noch immer der Duiker (*puti*), der Steinbock (*puduhuru*) das Gnu (*Khogong*) und der Kudu (*tholo*).

Gemsböcke (kukama) und Hartebiester (Káma) gibt es gelegentlich. Der Springbock (tsepe) fehlt.

Alle diese Tiere dürfen von den Eingeborenen nicht gejagt werden.

Elefanten waren im 19. Jahrhundert noch häufig. Zwei geschnitzte Elefantenzähne wurden im Omuramba ausgegraben. Einen besitzt General Deimling. Flußpferdezähne wurden auf der Farm des Herrn David gefunden. Rhinzeros und Giraffe sind nicht einmal dem Namen nach bekannt. Wildschweine (Kulobe) sind sehr selten.

Das Stachelschwein (nouku) wird gerne gegessen; es ist sehr häufig, ebenso das Erdferkel (takadu), welches aber nicht mehr gejagt werden darf.

Das Schuppentier (Khach) kommt vor, wird aber von den Betschuanen nicht beachtet. Die Buschmänner essen es.

Aus der Legion der kleinen Nager hebt der Betschuane einige Gruppen hervor:

<i>dipenou merethoane</i>	sehr kleine graue Mäuse, die unter Tags laufen,
<i>thuwe</i>	größere gelbe Mäuse, die nur bei Nacht laufen,
<i>Khute</i>	große gelbe Mäuse, die nur bei Nacht laufen,
<i>gotokwe</i>	Erdmännchen,
<i>zipo</i>	Springhasen,
<i>mogatla-o-lethare</i>	Baumratten.

Alle diese Tiere werden von den Kindern gefangen und gegessen. Hasen (muthle) werden in Fallen gefangen und bilden einen Lieblingsbraten der Erwachsenen. Kinder durften in alter Zeit keine Hasen essen.

Über die reiche Vogelwelt konnte ich leider keine eigenen Aufzeichnungen machen. Interessant ist bloß folgende Sache: Sowohl bei Herero wie Betschuanen besteht der Glaube, daß der Genuß von Adlerfleisch Blindheit hervorruft. Tierarzt Maack in Gobabis hat einen Herero beobachtet, der nach Genuß von Adlerfleisch hohes Fieber, Sehstörungen, schwere Lidödeme und Tränen bekam. Das Bild ist ähnlich dem einer Wurstvergiftung.

Unter den Reptilien nehmen, wie überall, die Schlangen die erste Stelle ein. Es werden unterschieden:

<i>Khoane</i>	Riesenschlange; wird bis 8 m (?) lang. Die Buschmänner essen sie,
<i>nenebu</i>	die „Mamba“. Sie kommt nur im Sand vor; meidet steinigtes Gelände. Sie kommt nicht selten in die Häuser; viel Vieh geht durch sie verloren. Es gibt kein Mittel gegen ihren Biß,
<i>tshossa busihu</i>	eine schwarze, armdicke bis armlange Schlange, sehr giftig; lebt im Sande,
<i>nocha japohu</i>	gelb gefleckte, dicke armlange Schlange; giftig,
<i>machalane</i>	kleine 50 cm lange, dünne, gelb gefleckte Schlange mit schwarzem Hals (giftig),
<i>shaushauane</i>	50 cm lange gelbe Schlange mit kleinen schwarzen Flecken; giftig. Kommt nicht selten in die Häuser,
<i>lebolubolu</i>	Puffotter,
<i>mossenene</i>	ganz dünne, lichtgelbe, armlange Schlange. Nicht giftig,
<i>choeri jo motala</i>	goldgelbe, armlange, ungiftige Schlange,
<i>bolulane</i>	braune, armlange, giftige Schlange mit spitzer Schnautze; springt.

Um die Schlangen, die sich in die Häuser eingeschlichen haben, hervorzutreiben, macht man Feuer in der Hütte und wirft alte Knochen ins Feuer. Die Tür verschließt man. Der Gestank treibt die Schlangen aus den Verstecken. In alter Zeit machte man aus einer kleinen Schlange mit Füßchen (*nachana*) eine Medizin, die gegen alle Bisse gut sein sollte. Jetzt macht man aus der *nenebu* eine Medizin. Die Leber wird ans Feuer gelegt und getrocknet, dann gemahlen und mit anderen Medizinen vermischt. Das trockene Pulver wird aufbewahrt. Im Gebrauchsfall in Wasser ge-

löst und vom Gebissenen getrunken. Am meisten Vertrauen hat man heute auf P. Watterott, der eine Rasierklinge und Kaliumpermanganat immer bereit hat. Ein Todesfall ist seit Bestand der Ansiedlung nicht vorgekommen.

Schlangenhaut wird nicht verwertet. Die Speischlange fehlt.

Die zahlreichen Eidechsen (*wokatwe*) werden heute auch von den Kindern nicht mehr gegessen. Die großen Leguane (*chopane*) werden nur von Sandkaffern und Buschleuten verzehrt. Auch das Fett wird von den Betschuanen nicht als Medizin verwendet, wie das bei so vielen Völkern der Fall ist.

Von Schildkröten unterscheidet man drei Sorten. Eine seltene, die am Wasser lebt (*Kharubáne*), eine große (*Kudutlhon*) und eine kleine (*Ku*) Landschildkröte. Die Tiere werden erschlagen und in der Schale gekocht. In alter Zeit wurden sie auch am Feuer geröstet. Aber beim Kochen bleibt eine gute Suppe.

Die kleinen Frösche, die sich in den Wasserlöchern in Menge finden, heißen *dichoachoa*. Im Feld draußen findet man, wenn es viel und lange geregnet hat, auch die dicken Ochsenfrösche (*matlhametlhu*).

Schließlich sei in diesem Zusammenhang auch der „Wasserschlange“ gedacht (*pika Kolu*), an deren Existenz die Leuten nicht zweifeln. Es sollen das große Schlangen sein, die nicht beißen können, sondern den Menschen, der sich ihrem Tümpel nähert, angreifen, umringeln und ins Wasser ziehen. (Es ist die Schlange der Bantumärchen und -sagen!)

Unter den Gliederfüßern fallen den Betschuanen folgende Formen besonders ins Auge.

<i>sirurubele</i>	Schmetterlinge. Einige richten auf den Feldern Schaden an (!),
<i>sechoko</i>	Spinnen (Spinnennetz = <i>bubi</i>). Manche von ihnen sind giftig und beißen, andere sind harmlos,
<i>pepen</i>	Skorpione. Auf die Bißstelle reibt man etwas gepulverte Springschlange (<i>nachana</i>),
<i>sebokolodi</i>	schwarze und rote Taranteln,
<i>dinzi</i>	Stubenfliege. Diese gab es schon immer bei den Betschuanen; auch schon vor der europäischen Zeit,
<i>montzane</i>	Moskito. Sehr häufig, besonders in der Regenzeit,
<i>utsi ja komo</i>	Pferdefliegen mit schwarzen Streifen auf roten Flügeln,
<i>tlapi</i>	dunkelgraue Bremsen,
<i>ntsi e loman</i>	ganz kleine Stechmücken,
<i>ntsi ja pudumu</i>	Wespen,
<i>nosse</i>	Bienen. Der Bienenkönig heißt <i>nkose ja mutsitsi</i> ; es gibt auch zwei bis drei Unterhäuptlinge im Bienenstock (<i>nanzi ja mutsitsi</i>). Solange der Bienenkönig nicht von einem Platz wegzieht, müssen alle Bienen dort bleiben. Das Wachs (<i>gano</i>) wird zum Flickeln von Töpfen verwendet,
<i>ditshoesche</i> (?)	Ameisen,
<i>motlua</i>	Termiten.

Es werden zwei Sorten von Läusen unterschieden; die schwarzen Kopfläuse (*nta ze dindscho*) und die weißen Körperläuse (*nta ze ditscheu*). Der Floh (*siboba*) ist nur während der Regenzeit häufig. Die Bettwanze (*dibeleizi*) ist nicht unbekannt. Um Ungeziefer zu vertreiben, legt man die Sachen in die Sonne; andere Methoden sind unbekannt.

Viehzucht.

Die Betschuanen besitzen (1927) vier Simmentaler Bullen und treiben erfolgreiche Auswahlzucht. Ihr Viehbestand ist eine Mischung der Betschuanenrinder mit der Simmentaler Zucht. Am häufigsten sind graue und rote Tiere; die grauen geben die beste Milch. Am fettesten werden rote Rinder mit weißen Flecken. Früher hielt man nur das großhörnige Betschuanenrind (*jekomo*). Seine Farben waren weiß, schwarz und rot.

Mit der Zeit mischten sich Hererobullen (*botlamane*) unter die Herden und verdarben die Zucht. Jetzt geht es systematisch zur Reinzucht von Simmentaler Vieh über, das „deutsches Rind“ (*botuslane*) genannt wird. Eine schwarze Betschuanenkuh gibt 4—8 Liter täglich, eine Hererokuh 5—6 Liter, die Simmentaler dagegen bis zu 20 Liter. Man sieht, diese Betschuanen sind zielbewußte und fortschrittliche Landwirte.

Die Milchergiebigkeit beginnt im Juni nachzulassen und erreicht ihr Minimum im November und Dezember, falls die Frühlingsregen ausbleiben.

Die Kastration, welche schon lange vor Ankunft der Weißen geübt wurde, wird meist bei dreijährigen Tieren vorgenommen. Es gibt keine eigenen Viehschneider. Jeder führt die Prozedur bei seinen Rindern selbst aus. Komplikationen, speziell Infektionen in Gefolge der Kastration sind unbekannt.

Das Vieh wird jahraus, jahrein im Freien gehalten und hat eine große Bewegungsfreiheit. Menschliche Hilfe wird beim Kalben nicht geleistet. Daß eine Kuh beim Kalben umsteht, kommt nur alle 1—2 Jahre einmal vor, aber doch häufiger als zu der Zeit, da das harte Betschuanenvieh allein gezogen wurde.

Am liebsten frißt das Vieh das kurze saftige „Rindergras“; die langen harten Steppengräser werden nicht gerne gefressen.

Als sorgfältiger Züchter kennt der Betschuane auch die Rinderkrankheiten genau. Die folgenden kommen in Epukiro vor:



Abb. 7. Knabe beim Viehtränken (gez. Ankela Motoman, 12 Jahre).

1. Augenkrankheiten (*matlo abutlhoku*). Als Medizin werden gepulverte Tarantel eingegeben.

2. Die Rinderpest (*sebachabacha*) ist schon lange nicht im Lande gewesen.

3. Dagegen ist Milzbrand (*tlhokujoa lobete*) sehr verbreitet, ohne daß ein Mittel dagegen bekannt wäre. Die Milz des toten Tieres wird vergraben, auch die Hunde dürfen davon nicht fressen. Das Fleisch wird gegessen, nachdem man es mit einer „*sebetebete*“ genannten Wurzel zusammen verkocht hat. Gebraucht man diese Medizin nicht, so bekommt man zwar nicht Milzbrand, „wohl aber Wunden am Körper“. (Natürlich sind die „Wunden“ Milzbrandpusteln, doch scheinen die Betschuanen resistenter als die Europäer zu sein; ich hörte von keinem einzigen Todesfall, und seit Führung der Kirchenbücher ist auch bestimmt keiner vorgekommen, trotzdem oft und oft Fleisch von milzbrandkranken Tieren gegessen wurde.)

4. Der Rauschbrand (*serothshana*) kommt gelegentlich vor. Medizin dagegen ist unbekannt. Das Fleisch wird mit *sebetebete* zusammen gekocht und gegessen.

5. Steifsikte (*mokokoba*) wird alle 2—3 Jahre eingeschleppt.

6. Fieberhafter Abort (Bangsche Krankheit) ist unbekannt.

7. Die Blutkrankheit (*tloku joa mahdi*) tritt gelegentlich auf. Die Tiere bekommen einen steifen Hals. Beim Schlachten zeigt sich, daß alles Fleisch mit Blut durchsetzt ist. Die Betschuanen kennen keine Medizin dagegen. Das Fleisch wird mit *sebetebete* gekocht und gegessen.

8. Lungenseuche (*nteremane*) wird durch Impfung bekämpft. Die Leute behaupten nachdrücklich, die Impfung gegen Lungenseuche sei von den Betschuanen seit jeher und schon vor Ankunft der Weißen geübt worden (!). Die Impfung (*hopunja*) erfolgt in der Weise, daß ein Stück der Lungensubstanz eines an Lungenseuche gefallenen Tieres in einen Einschnitt am Schwanz implantiert wird. Das Fleisch wird gegessen.

9. Hufkrankheiten (*tlhoku vali tlhaku*), welche ein Abgehen der Hufe im Gefolge haben, sind bekannt. Man kennt keine Medizin, sondern man schlachtet die Tiere.

10. Erkältungskrankheiten sind als solche nicht bekannt.

11. Koliken (*mokukumalo*) stehen die Leute machtlos gegenüber.

12. Durchfall (*thshecha loa li komo*) gießt man dem Tiere einen Dekokt aus der Wurzel *mositzane* ins Maul.

13. Versiegen der Milch ohne äußere Ursachen (*hohusa*). Kommt vor, ohne daß man sich dagegen helfen könnte.

Rindernamen.

<i>Kgomo e ncho</i>	ein rein schwarzes Rind,
<i>Kgomo e phachwana</i>	ein schwarzes Rind mit weißen Flecken,
<i>Kgomo e chwinyana phihadu</i>	ein schwarzes Rind mit weißem Kopf,
<i>Kgomo e chumu</i>	ein rein braunes Rind,
<i>Kgomo e nala</i>	ein braunes Rind mit weißen Flecken,
<i>Kgomo e chumu Kibidu</i>	ein braunes Rind mit weißem Kopf,
<i>Kgomo e chweu</i>	ein rein weißes Rind,
<i>Kgomo e chwenebata dincho</i>	ein weißes Rind mit schwarzen Flecken,
<i>Kgomo e chwenebata Kibidu</i>	ein weißes Rind mit braunen Flecken,
<i>Kgomo e chweu etlhogo ncho</i>	ein weißes Rind mit schwarzem Kopf,
<i>Kgomo e chweu etlhogo Kibidu</i>	ein weißes Rind mit rotem Kopf,
<i>Kgomo e tshetlhano</i>	ein isabellfarbenes Rind,
<i>Kgomo e tshetlha e chumu</i>	isabellfarbenes Rind mit weißem Kopf,
<i>Kgomo e tokwa</i>	ein graues Rind,
<i>Kgomo e tokwa e chumu</i>	ein graues Rind mit weißem Kopf,
<i>Kgomo e tokwa e nala</i>	ein graues Rind mit weißen Flecken,
<i>Kgomo e thamaga</i>	ein rotweiß gesprenkeltes Rind,
<i>Kgomo e nkgwe</i>	ein schwarzes Rind, das weiß gesprenkelt ist,
<i>Kgomo e tilotsana</i>	ein schwarzes Rind mit vielen kleinen weißen Flecken,
<i>Kgomo e chocha</i>	ein hornloses Rind,
<i>Kgomo e monaka</i>	ein Rind mit bloß einem Horn,
<i>Kgomo e ncho e enyato</i>	ein schwarzes Rind mit weißem Stirnfleck,
<i>Kgomo e ncho e esevgola</i>	ein schwarzes Rind mit weißer Binde,
<i>Kgomo e ncho e etlhako chweu</i>	ein schwarzes Rind mit weißen Flecken,
<i>Kgomo e chumu e enyato</i>	ein rotbraunes Rind mit weißem Stern,
<i>Kgomo e chumu e esevgola</i>	ein rotbraunes Rind mit weißer Halsbinde,
<i>Kgomo e chumu e etlhako chweu</i>	ein rotbraunes Rind mit weißen Füßen,
<i>Kgomo e tokawa e etlhako chweu</i>	ein graues Rind mit weißen Flecken,
<i>Kgomo e tshetlha e etlhako chweu</i>	ein isabellfarbiges Rind mit weißen Füßen.

Salz wird in Pfannen gewonnen. Das Vieh wird wöchentlich einmal zur Pfanne getrieben. Dort leckt es an den Brackstellen. Früher wurde das Vieh täglich einmal getränkt. Jetzt läßt man es je einen ganzen Tag im Busch und trinkt es nur jeden zweiten Tag. Dies ist eine der katastrophalen Wirkungen des Arbeitermangels. Wie ein Vakuum saugt die europäische Wirtschaft alle jungen arbeitskräftigen Leute aus ihrer Heimat. Während ständig der Ruf nach Arbeitszwang und Aufhebung der Reservate seitens der Farmverbände erhoben wird, kann die Landwirtschaft der Eingeborenen selbst infolge Arbeitermangels nicht aufblühen!

Die Alten sagten mir: „Früher kam das Vieh immer abends in den Kraal, damals waren noch genug Wächter da. Früher mußte jeder Junge hüten gehen, heute da gehen die Kleinen in die Schule, die Größeren laufen auf Arbeit zu den Weißen. Die Jungen wollen nicht mehr hüten. Zweibis dreimal versuchen sie es, wenn sie aus der Schule kommen, dann laufen sie uns weg. Jetzt läuft das Vieh unbeaufsichtigt im Busch herum. Natürlich kommen dann die Buschmänner und holen es!“

Die Kälber kommen täglich in den Kraal. Die Kühe werden morgens und abends gemolken. Sie kommen wegen der Kälber zurück.

Der Wert einer Kuh schwankt zwischen 60 und 100 Schilling, einer Färse zwischen 40 und 50 Schilling, eines Kalbes zwischen 20 und 30 Schilling. Für einen Ochsen werden 100—140 Schilling gezahlt. Bullen werden nicht gehandelt. Im Tausch bekommt man einen zwei bis dreijährigen Bullen für eine Kuh. Kälber werden nicht geschlachtet. Kühe schlachtet man im Alter von 10—12 Jahren. Reitochsen werden verwendet. Einige Betschuanen haben auch Treckwagen und verdienen mit Frachtfahren einiges Geld. Für Fracht aus der Gegend von Epukiro nach Windhuk werden 3 Schilling bis 3 Schilling 6 Pence pro Zentner gezahlt. Ab Gobabis nach Windhuk 4—5 Schilling.

Früher wurde das Vieh mit dem Assagai geschlachtet. Jetzt werden Kopf und Vorderbeine zusammengebunden und das Tier durch Genickstoß getötet. Ziegen wird der Hals durchschnitten.

Nachdem das Tier getötet ist, wird die Halsschlagader geöffnet und das Blut aufgefangen. Das Blut bekommen zur Hälfte die Jungen, zur Hälfte die Frauen. Das Blut wird mit Fleischsuppe gekocht und etwas Salz und Fett hineingetan. So erhält man ein sehr wohlschmeckendes Gericht *serobe* oder *mahdi*.

Das geschlachtete Tier wird sodann nach strengen Regeln folgendermaßen verteilt:

Kopf und Hals mit zwei Rippchen (*tlhocho*) bekommt die Mutter der Frau.

Das Rückenstück bis zum Ende der Rippen (*mokua*) gehört dem ältesten Sohn.

Das Nierenfleisch heißt „Männerfleisch“ (*mokoto*), gehört allen Männern. Die setzen sich gleich nach der Schlachtung zusammen und braten es.

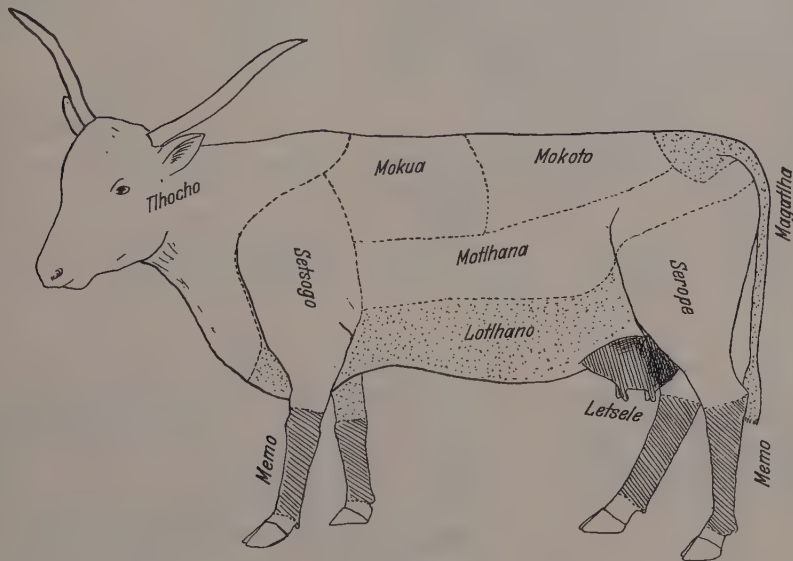


Abb. 8.

Das Schwanzstück mit dem Schwanz gehört dem Hausherrn (*magathla*), ebenso das Bauchfleisch (*Lotlhano*).

Die Ober- und Unterschenkel der Hinterextremität, ebenso wie die Hufe gehören den jüngeren Söhnen.

Das Lendenfleisch bis zur zweiten vorderen Brustrippe, sowie der oberste Teil der Hinterbeine (*motlhana*) ist für die Töchter reserviert.

Die Läufe aller vier Beine (*memo*) gehören der Frau.

Die eine Vorderkeule (*setso*) bekommt der Hirt, die andere der Hausherr, ebenso das mittlere Brustfleisch (*sehuba*).

Die Eingeweide werden so verteilt: das Euter bekommt die Frau, das Gehirn (*dipiko*) die alten Männer, welche es kochen oder braten. Die Thyreoidea (*mokokoma*) erhalten die Knechte. Die Zunge geht mit dem Kopf an die Mutter der Frau. Magen (*mala*) und Nieren (*piko*) ißt der Vater. Herz (*pehu*), Zwerchfell (*totshualo*) und Testikel essen die Jungen. Die Bauchspeicheldrüse essen die Frauen gleich nach der Schlachtung alle zusammen. Es wird so viel Fleisch dazugegeben, damit alle satt werden können.

Die Därme bekommt die Frau. Sie werden gut gewaschen und dann gebraten. Die Leber und die Milz sind für die Kinder beider Geschlechter reserviert. Die Blase bekommt der Hirt.

Lungen und weibliche Genitale erhalten die Hunde. Der Darminhalt wird weggeworfen.

Die Hörner gehören dem Hausherrn. Früher wurden sie von den Jungen zum Auffangen der Milch beim Melken verwendet. Jetzt werden noch gelegentlich Tabaksdosen gemacht.

Trockenfleisch wird gemacht, aber nur wenig.

Es mögen zur Zeit meiner Anwesenheit etwa 400 Rinder in Epukiro gewesen sein, von denen auch ein Teil der Mission gehört.

b) Ziegen.

Die Ziege der Betschuanen gleicht jener der Herero. Sie ist weiß und schwarz gefleckt und hat gerade Hörner. Eine Ziege „bokie“ (budi) kostet 5—15 Schilling. Ziegen werden in sehr großer Zahl gehalten. Sie sind die eigentlichen Fleischlieferanten der Betschuanenküche. Auf die Haarfarbe legt man keinen Wert. Ziegenböcke werden nicht kastriert.

Folgende Krankheiten sind bekannt:

1. *Dibolao matlho*. Augenkrankheit. Pulver getrockneter Taranteln (*sebo-kolodi*) wird eingestreut.

2. *Lopalue*. Ziegenräude; sie wurde in alter Zeit mit Asud der *mokaua*-Wurzel behandelt. Jetzt verwendet man Cooper dip.

3. *Tlhakuana*. Huffäule; diese tritt in der Regenzeit auf. Man hat kein Mittel dagegen.

4. *Lochega*; eine Art Magenkrankheit, die sich darin äußert, daß die Tiere fortwährend fressen und dabei abmagern. Man flößt ihnen den bitteren Absud der *mositsane*-Wurzel ein.

c) Schafe.

Schafe (*nku*) werden wenig gehalten. Sie erkranken leicht an einer Seuche, wobei „die Halsgegend“ immer dicker wird, während das Tier abmagert. Man hat keine Medizin.



Abb. 9. Hühner (Apollonia Thataon, 15 Jahre).

Pferde werden selten gehalten. Sie fallen bald der Pferdesterbe zum Opfer. Dagegen sind Esel in großer Zahl vorhanden und gedeihen hier wie überall. An Hausgeflügel werden nur Hühner gehalten.

Nahrung und Mahlzeiten.

Für den Frühstückstisch werden folgende Gerichte (immer nur je eines) zubereitet.

- | | |
|----------------------|---|
| 1. <i>bochōwe</i> | Brei aus Amabelemehl mit Wasser oder Milch angemacht, |
| 2. <i>di Kōbe</i> | ungemahlene Amabelekörner werden mit Milch oder Wasser aufgekocht und eine Art Pudding geformt, |
| 3. <i>lochōdu</i> | Melonen werden weich gekocht, dann mit Amabelemehl verrührt, so daß ein dicker Brei entsteht, |
| 4. <i>oshutlwane</i> | Bohnen (<i>dimaua</i>) und Amabelekörner werden zusammen aufgekocht (Art „Risibisi“). |

Heute tritt natürlich neben der Hirse der Mais auch für die tägliche Nahrung immer mehr in den Vordergrund. Die grünen Kolben werden abgenommen, weiß gekocht und werden gerne zum Frühstück gegessen (*dichoire*).

Zum Mittagstisch kommt Fleisch, sofern solches vorhanden ist, was sehr selten der Fall ist. Das Fleisch wird entweder im Topf gekocht oder

im Topf gebraten, was sehr gut mundet. Abends wird, Feste ausgenommen, das gleiche gegessen, wie am Morgen. Unsere Betschuanen sind daher hauptsächlich auf vegetarische Kost angewiesen, wozu als Ergänzung reichlicher Milchgenuß tritt. Die Süßmilch, bei der wieder solche von der Morgenmelke und solche vom Abend unterschieden wird, heißt *lobese*; die Sauermilch *bodila*. Die Zubereitung erfolgt auf dreierlei Art. Gewöhnliche *bodila* wird in irdenen Töpfen angesetzt; eine bessere Sorte *bodila* joa secho wird in Kalebassen angesetzt, eine dritte in genähten Säcken aus Kuhfell. Solche Säcke heißen *lekuka*, die so gewonnene Milch *bodila* joa lekuko. Unten hat der Sack ein kleines Loch. Man beginnt den Sack nun zu schütteln und schlagen. Das Wasser läuft dann bei dem kleinen Loch heraus, und die Milch wird immer dicker. Schließlich drücken zwei starke Männer die Topfenmasse heraus. Sie wird in großen Töpfen aufbewahrt. Läßt man jedoch etwa die Hälfte der Dickmilch im Sack, gießt Wasser hinzu (und zwar warmes in der kalten Zeit, kaltes im Sommer) und schüttelt häufig, so entsteht Butter (*mahura amashi*), die heute zum Kochen, in alter Zeit auch zum Einschmieren des Körpers verwendet wurde.



Abb. 10. Frauen beim Hirsestampfen.

Ziegenmilch (*mashi a dipuri*) wird entweder süß oder roh angesäuert getrunken. Sie ist den Kindern vorbehalten. Erwachsene trinken sie nicht.

Jetzt wird sehr viel Kaffee (*cofi*) getrunken. Tee wird abgelehnt. Die Feldkost spielt eine sehr untergeordnete Rolle. Ich war im Frühling in Epukiro, und daher war noch nichts reif.

Genannt wurden mir:

<i>Ditamane</i>	kleine runde Nüsse, die man im Herbst erntet,
<i>Ditlekwa</i>	Erdbeeren,
<i>Dichwechwejáne</i>	Beeren,
<i>Dina kaládi</i>	kleine Knollen,
<i>Ditlopi</i>	Baumfrüchte.

Die Hirtenjungen essen noch alles Mögliche andere. Aber die vorgenannten Sorten sind die einzigen, die jetzt noch systematisch zur Reifezeit für den Familientisch gesammelt werden.

Honig und Honigbier.

Die Stöcke wilder Bienen werden gefunden, indem man dem Honigdachs folgt. Der Honig wird entweder roh gegessen oder es wird Honigbier gemacht. Zu diesem Zwecke wird der Honig mit viel Wasser versetzt und gerührt. Dann setzt man einen „Sauerteig“ zu. Dieser (*seretse* oder *sibidisch*) genannt, besteht aus Wurzeln und Früchten. Insbesondere werden getrocknete und gestampfte *Mokuawurzeln* und Erdbeeren zugesetzt. Dann läßt man diese Mischung eine Woche vergären. Es entsteht so ein sehr starkes Gebräu. In Ermangelung von Honig wird Zuckerbier auf gleiche Weise hergestellt.

Bier (bujaloa).

Körner der Betschuanenhirse (mabele) werden auf zwei Tage mit Wasser an einem kühlen Ort aufgestellt. Dann gießt man das Wasser ab und gibt die nasse Hirse in einen anderen Topf, wo sie einige Tage bis zum Keimen bleibt; die gekeimte Hirse heißt *momela*. Diese „Momela“ wird nun in ein Loch der hartgestampften Tenne (lifudi) gebracht und mit dem Bierstampfer (motochi) zerstampft. Die Hälfte dieser Masse wird nun tüchtig durchgekocht; dann läßt man das Ganze völlig auskühlen und fügt die übriggebliebene Hälfte der gestampften „Momela“ hinzu. Das Gebräu bleibt über Nacht stehen und kann am Morgen schon filtriert und genossen werden. Je mehr ungekochte Momela man zuschießt, um so stärker wird das Bier. Dies war früher das einzige Bier. Das Honigbiermachen scheint von den Buschmännern übernommen worden zu sein.

Wer das Amabeleebier nicht gewohnt ist, ist nach etwa 2 Litern betrunken. Ausgepichte Kehlen vertilgen bis zu 10 Liter.

Das Bier wird nicht täglich getrunken, sondern nur bei festlichen Anlässen bereitet.

Aus der sozialen Organisation.

Auf diesem Gebiet dürfen wir in Epukiro natürlich nicht mehr viel Ursprüngliches erwarten. Die monogame patriarchalische, christliche Ehe zwingt die Eingeborenen die soziale Organisation Europas, welche auf der christlichen Einehe aufgebaut ist, allmählich zur Gänze zu übernehmen.

Jede Kleinfamilie hat den ältesten Mann in ihr als Familienoberhaupt. Auch die Großfamilie hat ein Oberhaupt. Doch ist dieses bei der Isolierung der Betschuanen eine mehr sagenhafte Größe in weiter Ferne. Die Lobola ist abgeschafft. Vater und Mutter müssen alles für den neuen Haushalt der Tochter besorgen. Die Eltern des Bräutigams steuern natürlich auch bei.

Beide Schwiegereltern müssen zur Hochzeit je 1—2 Rinder und sonstige Kost liefern. Die Hochzeit findet im Gehöft der Braut statt. Das Haus für die Neuvermählten wird vom Bräutigam und dessen Eltern vor der Hochzeit gebaut. Die Kinder gehören zur Familie des Mannes. Früher gaben die Eltern der Braut für den neuen Hausstand 1—2 Rinder und einen Sklaven. Jetzt bleibt es natürlich bei den Rindern. Auch der Vater

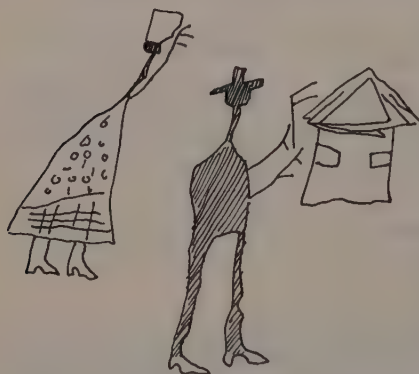


Abb. 11. Ehepaar kommt zu Besuch
(gez. Angela Motoman, 12 Jahre.

des Bräutigams gibt einiges Vieh. Die Hauptmasse der Herde besteht aus dem früheren Besitz des Bräutigams. Die Jungen bekommen, wenn sie noch recht klein sind, vom Vater einiges Vieh geschenkt, das sich im Laufe der Jahre dann doch zu einer stattlichen Herde entwickelt. Den Mädchen schenkte man kein Vieh. Der Betschuane sagt: „nwana mosetsana ganewe Kgome dile dintsi wa tla horege“. Mädchen, denen man Vieh schenkt, sind zu stolz, um sich mit ihren Männern zu vertragen. Was natürlich nicht hindert, daß die Frauen heute tatsächlich Vieh besitzen. Beim Tode der Mutter wird deren Vieh auf Söhne und Töchter verteilt. Der Mann bekommt nichts.

Beim Tode des Mannes kam früher die Hälfte des Viehs in den Besitz seiner Brüder, die andere Hälfte in den Besitz seiner Kinder. Die Witwe ging leer aus. Heute erhält auch sie ein Erbteil.

Die Brüder des Vaters sind zur Vormundschaft bestellt. Die Thronfolge geht bei den Betschuanen (gleichsinnig auch die Nachfolge als Häuptling usw.) auf die leiblichen Söhne über, sodann auf die Brüder des Häuptlings und deren leibliche Nachkommen, nach der Altersfolge.

In heidnischer Zeit gab es neben der Hauptfrau „Mochumachadi“ (welchen Titel jetzt die christliche Hausfrau führt) noch Nebenfrauen „Mosadio motlana“. Auch die Kinder der Nebenfrauen gehörten in die Familie des Mannes. Die Hauptfrau übte auch ihnen gegenüber ihre Autorität. Gewöhnlich wurde nur sie in Heiratsangelegenheiten gefragt. Die Kinder aller Frauen eines Mannes gelten als leibliche Geschwister.

Früher haben die Eltern oft dem Jungen vorgeschrieben, welches Mädchen er heiraten soll. Die Mädchen wurden nicht gefragt. Die Zustimmung der Eltern war immer nötig. Heute sind auch die Mädchen in ihrem Entschlusse frei. Zuerst muß sich jetzt der Bewerber mit dem Mädchen seiner Wahl aussprechen. Dann muß er mit seinen Eltern sprechen. Sind diese einverstanden, dann begibt sich die Mutter des Jungen als Brautwerberin für ihren Sohn zu den Eltern des Mädchens. Haben diese zugestimmt, dann erfolgt die Verlobung. Sie dauert 1—3 Jahre. Der Bräutigam muß in dieser Zeit oft zur Werft seiner Braut kommen, sonst glaubt man, er habe eine andere ins Auge gefaßt.

In der Heidenzeit konnte man die Frau wieder zu den Eltern schicken, wenn sie faul war. Wegen Kinderlosigkeit durfte sie jedoch nicht heimgeschickt werden; sie war darum nicht minder angesehen (wenigstens prinzipiell), man nahm eben eine zweite Frau dazu.

Wurde aber in alter Zeit die Frau schlecht behandelt, so konnte sie nach Hause laufen, und der Mann mußte nochmals für sie lobola zahlen, falls er sie wieder wollte. Zeigte es sich aber, daß die Frau schuld an den Zwistigkeiten hatte, dann wurde sie von ihren Eltern dem Mann zurückgebracht.

Zwillinge spielten keine Rolle. In der Kalahari gibt es viele Albinos.

In alter Zeit wurden sie getötet. Jetzt sind ihrer schon so viele, daß man sie nicht mehr töten kann.

Wenn ein Mädchen ein uneheliches Kind bekommt, muß es der Kindesvater heiraten oder 2—3 Stück Großvieh zahlen. Hat er gezahlt, übt er Vaterrechte über das Kind. Mädchen bleiben aber immer bei der Mutter. Die Jungen kommen zum Vater. Hat der Kindesvater nichts, um die Buße zu zahlen, muß er so lange an dem Platze bleiben und arbeiten, bis er sich die Buße verdient hat.

Nun einiges über die Familienstruktur der Leute von Epukiro:

Gewissermaßen der Stammvater von Epukiro ist der vor nicht langem verstorbene Nikodemus Moncho. Er wurde erst im höheren Alter getauft und hatte als Heide drei Frauen. Zwei sind verstorben, während die dritte, Anna Malethakwan, 1927 eine würdige 70jährige Matrone war. Von diesen drei Frauen hatte er mindestens neun Kinder, davon von der Malethakwan und einer verstorbenen je drei Söhne und eine Tochter; von der dritten Frau einen Sohn. Alle Kinder der Anna sind verheiratet. Sie hat heute 28 Enkel, zwei Enkelschwiegerkinder und einen Urenkel. Von der zweiten Frau stammen 20 Enkel, von der dritten zwei. Von den Enkeln sind fünf gestorben, so daß der alte Moncho doch 45 Enkel hinterläßt. Mit Schwiegertöchtern und Schwiegersöhnen besteht diese Familie also aus 65 Köpfen (ein Sohn ist in der Kalahari), oder 31,4% der Bevölkerung.

Der zweite Sohn der Malethakwan, Heinrich Yebbes, heiratete 1890 die Tochter eines heidnischen Betschuanen, der zwei Frauen hatte. Ihre Mutter ist Auguste Manketsan. Ihr Bruder ist Jakob Tabadi. Dieser Tabadi heiratete die Tochter Katharina Maboi des alten 1923 verstorbenen Au Jan Ndigeu. Ihre Mutter Sara lebte noch. Dieser Ndigen hatte noch andere Frauen. Von einer derselben stammt ihr Halbbruder Jakobus Mosimane. Ihr leiblicher Bruder Hubert ist mit einem Mädchen aus Aminuis verheiratet, er hat drei Kinder. Ihre Schwester Therese Kukuzi war die Frau des Lehrers Nikolaus Mokamele und ist 1927 im Wochenbett gestorben. Ihre Halbschwester (Tochter ihrer Mutter aus erster Ehe) Anna Bagane ist mit dem Halbbruder des Yebbes, Moritz Morwe, verheiratet. Acht weitere Personen fallen dadurch in den Verwandtschaftskreis Moncho.

Der jüngste Sohn der Mmalethakwan Otto Toton heiratete Veronika, die Tochter der Kare Kapeu und der Cäcilie Gobiewan. Sie hat acht Geschwister. Ihr Großvater mütterlicherseits ist der Patriarch von Epukiro der 77jährige Gottfried Hihin. Ihr Bruder ist Johannes Modissa, dessen Frau Elisabeth Hihin hat eine Tochter Philomena mit in die Ehe gebracht, die mit Peter Goitseone, einen Halbbruder Toton's, verheiratet ist. Ein Halbbruder der Veronika ist Felix Molala. Ihre Stiefmutter Susanna.

Von den vier Kindern, die Moncho mit einer heidnischen Nebenfrau zeugte, sind zwei Moritz Morwe und Peter Goitseone bereits erwähnt, der dritte Paul Tataon hat eine Herero zur Frau, während die Tochter Berta Gosedi mit einem Sohne des Ndigen Anton Mathoanaga verheiratet ist, der wieder ein Halbbruder der Frau ihres Halbbruders Yebbes ist.

Wir sehen also, wie auch die beigeschlossene Verwandtschaftstafel zeigt, daß fast alle Einwohner Epukiros irgendwie miteinander verwandt sind. Trotzdem ist keine einzige Ehe zwischen Blutsverwandten vorhanden.

Diese Tatsache — Epukiro ist mit seinen 200 Einwohnern für Eingeborenenbegriffe schon ein ziemlich großes Dorf — verdient besondere Beachtung. Wir können von diesem Gesichtspunkt nicht nur den „Agrarkommunismus“ — sondern auch die Festigkeit der Eingeborenentradition verstehen, wir verstehen, daß Mohurutse, Xosa, Pondo usw. wohl nicht nur sagenhafte Häuptlinge, sondern tatsächliche Stammväter waren.

Eine einzige Familie ist unfruchtbar. Sonst überall Blüte und Aufwärtstreben der Familien. So lange das Kind im Leben der Schwarzen eine so bedeutende Rolle spielt wie jetzt, besteht keine Gefahr für die Eingeborenen des schwarzen Erdteiles. Fast könnten diese Schwarzen, denen Europa soviel Gutes und so manches Böse gelehrt hat, Europa als Vorbild lebensbejahenden Vertrauens in eine bessere Zukunft dienen.

Erkrankungen und Todesfälle.

Der Gesundheitszustand darf im allgemeinen als sehr günstig bezeichnet werden. Die Zähne sind sehr gut. Exsudative Konjunktivitis ist im Winter sehr häufig. Der beißende Rauch in den Häusern ruft sie hervor.

Alterstuberkulose tritt gelegentlich auf. Sechs Personen sind in 30 Jahren an Tuberkulose gestorben. In der gegenwärtigen Population sah ich einen schweren Fall von Knochentuberkulose. Manches deutet darauf hin, daß diese Seuche auch in Epukiro fortschreitet.

Lungenentzündung tritt manchmal gehäuft auf.

Von einer Grippeepidemie ist Epukiro bisher verschont geblieben.

Ruhr wurde im Hereroaufstand eingeschleppt und forderte ein Todesopfer.

Keuchhusten wurde einmal eingeschleppt und forderte vier Opfer.

Einmal wurde fast die ganze Ortschaft von Masern befallen. Trotz einiger schwerer Fälle starb niemand.

Die Malaria ist eine Kinderkrankheit. Früher war sie stärker. Ein Fall von Sarkom führte zum Tode. Epilepsie ein Fall. Geschlechtskrankheiten wurden im Laufe von 30 Jahren zwei Fälle eingeschleppt. Der eine Kranke ist abgewandert, der zweite wurde im Spital Gobabis behandelt und ist geheilt. Vom April 1903 bis November 1907 sind 67 Personen gestorben, davon zehn Leute über 60 Jahre. Zwischen 20 und 50 Jahren sind acht Individuen gestorben, zwei an Malaria, eine an Vergiftung (Chinin), eine an Wochenbettfieber, eine an Wassersucht (Herzfehler), eine an Tuberkulose.

Die Elemente.

Unter dem intensiven Einfluß der Mission sind die alten heidnischen Vorstellungen wohl zum Großteil verlorengegangen.

„Die alten Betschuanen glaubten, die Welt sei eine Scheibe und rings von Wasser umgeben, und Wasser war auch unter Erde, denn überall, wo man grub, konnte man Wasser finden. Jetzt ist das nicht mehr so.“

Vom Mond glaubte man, daß er stürbe. Er wacht aber nicht wieder auf, sondern es ist ein ganz neuer Mond, der jeden Monat erscheint.

Der Blitz wird als Vogel vorgestellt. Wenn es donnert, so haben die Blitzvögel miteinander Streit. Die einen wollen zur Erde herab, die anderen sagen „nein“.

Der Regen kommt zu dem großen Wasser, „wo das Land aufhört“. Über den Regenbogen hat man keine besonderen Vorstellungen.

Mondfinsternisse (pi halo ja Khoedi) bedeuten Krieg. Die selteneren Sonnenfinsternisse haben keine Bedeutung. Kometen sind unbekannt.

Eine fallende Sternschnuppe (sidumedi) bedeutet, daß ein König oder Häuptling gestorben ist.

Es steckt sicher noch eine Menge alten Aberglaubens in den Leuten. Wenn in der Nacht z. B. der kleine Vogel *thsoántshoán* kommt und sein lärmendes tschaktschuk-tschaktschuk ertönen läßt, dann steht schweres Unglück vor der Tür.

Von Gestirnen wurde nur der Morgenstern „*naledi ya móscho*“ und der Abendstern *Khochana siocho* genannt.

Der Ostwind (*peho ja bokuene*) weht besonders im Oktober und November und bringt Regen.

Der Südwind (*peho ja borua*) bringt nur wenig Regen.

Der Westwind (*peho ja bolala*) ist schlecht und bringt keinen Regen. Regen kommt selten aus Nordwest.

Hagel (*sehakho*) ist selten, ebenso Reif und Eis.

Dagegen sind am Omuramba Morgennebel in der Regenzeit häufig.

Der Name „*se shuettlhane*“ (ein Ding, das alles treibt, was vor ihm ist) bedeutet Windhose. Man wertet sie heute als gewöhnliche Naturerscheinung.

Vom Aberglauben ist sonst wenig mehr vorhanden. Früher beschmierte man die Hauswand eines Menschen, dem man Böses tun wollte, mit „*Balvis*“, einer Zaubermedizin. Gegen Heuschrecken legte man Hölzer, die mit Zaubermedizin beschmiert waren, auf die Felder. Mit Knöchelchen wurde geworfen, wenn sich Vieh verlaufen hatte, auch wenn jemand erkrankte.

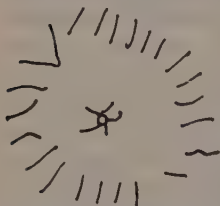


Abb. 13. Sonne
Benedikt Sechogeles,
9 Jahre.

Die Zeitrechnung.

Die Betschuanen zerlegen das Jahr in vier Perioden und beginnen es mit dem Eintritt der großen Regenzeit, also etwa um Neujahr.

Sie unterscheiden:

<i>Selemo</i>	Sommer.
<i>Maetla</i>	Herbst.
<i>Maricha</i>	Winter.
<i>Dikagoloch</i>	Frühling.

Weiter zwölf Mondmonate:

I. <i>Hirikgon</i>	Bedeutung unbekannt.
II. <i>Tlakole</i>	„Wenn das Korn blüht.“
III. <i>Mopitlwe</i>	„Die Zeit in der Mitte des Jahres.“
IV. <i>Moranon</i>	„Bohnenmonat.“
V. <i>Mozheganon</i>	„Monat, wo der Adler lacht.“
VI. <i>Etebosigo</i>	„Zeit, in der man nicht des Nachts geht, weil zu kalt ist.“
VII. <i>Pukwi</i>	„Zeit, wo man die Säcke leer macht.“
VIII. <i>Patwe</i>	„Zeit, wo die Bäume ausschlagen.“
IX. <i>Powane</i>	„Zeit, wo die Stiere den Kühen nachlaufen.“
X. <i>Palane</i>	„Zeit, in welcher sich die roten Palaantilopen paaren.“
XI. <i>Nwanatsele</i>	„Zeit, wo man nicht genug zu essen hat, um allen zu geben, die um Hilfe kommen.“
XII. <i>Seremothule</i>	„Zeit, in der der Morulabaum blüht.“

Eine Stundeneinteilung kennt man nicht. Man unterscheidet bloß „*Momoshon*“ — Morgenzeit; „*Mozhegare*“ — Mittagszeit; „*Monobeto*“ — Nachmittag; „*Maziboea*“ — Abendzeit.

Heute halten die Betschuanen etwa dieselbe Tageseinteilung wie die Weißen. In alter Zeit standen die Männer vor Sonnenaufgang auf und besichtigten ihre Viehkraale. Bei Sonnenaufgang erhebt sich alles vom Lager (d. i. ca. 6 Uhr 30 Minuten). Gewaschen hat man sich in alter Zeit am Morgen nicht. Da nicht, wie bei den Herero, die ganze Nacht das Feuer unterhalten wird, müssen die Frauen erst Feuer machen. Die Knaben und jungen Burschen gehen in den Viehkraal und melken, dann bringen sie die Milch den Frauen, kehren zum Vieh zurück und treiben es nun auf die Weide. Die Männer sehen zu, wie es auf die Weide getrieben wird, gehen dann zu den Hütten und essen. In der heißen Mittagszeit wird etwas geschlafen. Das Vieh wird gegen Abend eingetrieben¹⁾ und nochmals gemolken. Die Männer überzeugen sich, ob alles Vieh heimgekehrt und gesund ist. Dann findet die Hauptmahlzeit statt, bei der nun die ganze Familie vereinigt ist. Zwischen 22 und 23 Uhr begibt man sich zur Ruhe.

Kinderspiele.

Mädchenspiele.

Es gibt eigentlich mehr Mädchen- als Knabenspiele. Denn allzufrüh mußten die Jungen früher zum Viehhüten ausrücken.

Ich habe folgende Spiele gesehen:

1. Wagenräder (*Koto ga Kolo*). Die Mädchen stellen sich im Kreis auf. Jedes faßt das vor ihm stehende mit beiden Händen an den Schultern, und nun laufen sie möglichst rasch im Kreise. Dieses Spiel ist wohl sicher älter als die Kenntnis des Wagenrades, hat aber offenbar den Namen geändert.

2. *Hanke tu ma gara*. Hier handelt es sich bei gleicher Haltung um eine Art Schleifentanz, wie Abb. 14 zeigt:

3. *Dum-Dum* (der Bientanz). Die Mädchen bilden einen engen Kreis, während zwei Jungens, die



Abb. 14.

¹⁾ Siehe oben Seite 60.

„Bienen“, welche ihre Natur durch tiefes Brummen verraten, versuchen den stehenden Kreis zu durchbrechen. Dabei gibt es viel Lärm und lustige Balgerei, da die Jungen bald da, bald dort den Kreis durchbrechen wollen.

4. *Pitsana ea rita* „Klein Töpfchen geht ohne Füße“; die Kinder setzen sich eng hintereinander. Jedes zwischen den Beinen des hinter ihm sitzenden, daß seine Arme um den Leib des vor ihm sitzenden schlingt. Sie wiegen sich geschlossen ziemlich rasch einmal nach rechts, einmal nach links und singen: *Pitsana ea rita, pitsana ea rita* . . .



Abb. 15. Mädchenspiel: „Klein Töpfchen geht ohne Füße.“

5. „*Mantute lokolo*“. Die „Mutter soll uns zeigen, wie man sich umdrehen kann. Ein Mädchen liegt auf dem Bauch und das sitzende klatscht im Takt zu diesem Refrain auf die Hinterbacken des Liegenden.



Abb. 16. „Die Mutter soll zeigen, wie man sich umdrehen kann.“

6. *Muske tlharese?* „Welcher Mutter Kind bist du?“ Die Kinder setzen sich im Kreis. Eines geht herum und fragt rasch: Welcher Mutter

Kind bist du? Kann das gefragte rasch antworten, übernimmt es die Fragerolle. Jedes Kind kommt dabei nur einmal daran. Das Letzte, welches übrigbleibt, wird zerkratzt und ausgelacht.



Abb. 17. „Welcher Mutter Kind bist Du?“

7. „*Budi-me*“. „Die Ziegen rufen die Zicklein.“ Die Kinder stehen im Kreis. Jedes Kind hat etwas Sand in der Hand. Ein Kind in der Mitte wendet sich an eines in der Reihe und fragt: Was hast du da? Kann es nicht sofort antworten, so muß es selbst in die Mitte.

8. *Malokulu rulele*. „Der Mutter Gras aufs Haus geben.“ Die Kinder stehen in einer Reihe mit gespreizten Beinen und halten sich an den Schultern. Vom letzten angefangen, muß eines nach dem anderen mit möglicher Schnelligkeit zwischen den Beinen der anderen durchkriechen.



Abb. 18. „Der Mutter Gras aufs Haus geben.“

9. „*Makoro mais*“ (unübersetzbar). Die Mädchen stehen und klatschen in die Hände, während kleine Jungs vor ihnen hin und her tanzen. Jedenfalls Imitation eines alten Tanzes der Erwachsenen. Vielleicht von Buschmännern übernommen. Diese Übernahme ist so gut wie sicher bei den beiden folgenden Spielen.

10. *Gnom! gnom! ti Knausi* (unverständliche verbalhornte Buschmannworte). Die Kinder halten sich zu je zwei an den Schultern, tanzen mit je einem Bein, während die beiden anderen ineinander verhakt werden.

11. „Gogoma gu tscha schu“ (unverständliche verballhornte Buschmannsworte). Die Kinder bilden einen Kreis. Die Anführerin steht in der Mitte. Alle ihre Bewegungen müssen sofort nachgemacht werden. Bald dreht sie sich, bald steht sie, plötzlich hockt sie sich nieder. Da nicht alle gleichzeitig nachkommen, entsteht viel Lärm und Balgerei.

12. Pferdetanz (ditoropela). Eine Anzahl Mädchen bilden eine Kette, während die anderen paarweise hintereinander hergelaufen kommen, um die Reihe zu durchbrechen.



Abb. 19. Gnom! Gnom!

Heute spielen die Jungen auch bei manchem dieser Spiele mit, aber üblich ist das nicht. Es schickt sich, daß Knaben und Mädchen getrennt voneinander spielen. Alle Knabenspiele zeichnen sich dadurch aus, daß nur wenige, meist nur zwei, daran beteiligt sind.

Knabenspiele.

1. Ochsenreiten (balamo ea die belesa). Ein Junge kriecht auf allen vieren, der andere reitet auf ihn.

2. Buckelkraxentragen (santote), ein auch bei uns beliebtes Spiel. Der Reiter sitzt auf den Schultern des „Pferdes“.

3. *Khodu* (Trommeltanz). Ein uraltes, vielleicht von Buschmännern übernommenes Spiel. Wird natürlich von den Kindern ohne Trommel getanzt. Dabei bellen die Jungen wie die Hunde, kriechen auf allen vieren. Einer springt über den anderen.

Zu sportlicher Betätigung der Erwachsenen leiten die folgenden drei Spiele über.

4. Chotulana gari tlhocho („Köpfen wie die Schafe“). Zwei Jungen nehmen sich bei den Armen und pressen die Köpfe gegeneinander.

5. Choubana ga ma tshvele (Faustkampf). Bestimmte Regeln bestehen für die Jungen nicht.

6. Chogambana (Ringkampf). Regeln wurden mir keine mitgeteilt. Auffallend ist das Fehlen aller Stockspiele.

Geschichten.

Eine Löwengeschichte.

Ein Mann ging mit seinem Jungen auf die Jagd. Sie fanden ein Kudu, das der Löwe getötet hatte. Der Vater schickte den Jungen nach Hause, einige Männer zu holen. Nach einigen Schritten drehte sich der Junge um und sagte: „Vater, ich habe nicht gehört, was du gesagt hast. Sage es mir nochmals.“ Der Vater: „Ich sagte dir, du sollst nach Hause gehen und Leute rufen, damit sie mir helfen, den Kudu heimzutragen.“ Der Knabe ging und kehrte wieder um und sagte: „Vater, ich habe Dich nicht verstanden.“ Da erwiderte der Vater: „Du kannst besser dableiben; ich gehe nach Hause.“ Als der Vater fort war, schnitt der Knabe

vom Kudu ein Stück Fleisch ab, machte Feuer und briet es. Es wurde Abend. Da der Kudu aber dem Löwen gehörte, kam dieser bald. Der Junge sagte zu dem Löwen: „Was stehst Du da? Das Fleisch gehört meinen Eltern; du bekommst kein Stückchen davon.“ Der Löwe fing aber den Kudu zu fressen an. Der Junge schimpfte laut mit dem Löwen. Der Löwe kam näher an ihn heran. Der Junge rief: „Du darfst nicht die Brust vom Kudu fressen, die gehört meiner Mutter, weil das Brustfleisch so fett ist.“ Dann nahm der Junge ein brennendes Holz und schlug damit nach dem Löwen. Der Löwe fletschte mit den Zähnen. Aber der Junge schrie ihn an: „Lache doch nicht, glaubst du ich freue mich, daß du da bist mit deinem dummen Gesicht, mit deinen langen Haaren und deiner großen Schnautze?“

Jetzt packte der Löwe den Jungen und tötete ihn.

Dann kam der Vater mit drei Männern und einem Jungen. Der Löwe tötete die vier Männer. Der Junge sprang auf einen Baum, ergriff aber vorher zwei Feuerbrände. Der Löwe stand unter dem Baum. Der Junge sprang herunter und ritt auf dem Löwen. Da er ihn die Feuerbrände an die Ohren hielt, mußte der Löwe laufen, wohin der Junge wollte. So kamen sie zur Hütte des Jungen. Der Löwe sprang in den Ziegenkral. Der Junge lief weg. Der Löwe sprang wieder aus dem Kral und lief auch weg.

Der Schakal und die Hyäne.

„Der Schakal ging einige Male des Nachts in den Kral und stahl Lämmer. Der Eingang war so eng, daß er das getötete Lamm nicht herausschleppen konnte. So mußte er es im Kral selbst fressen.“

Eines Tages traf er die Hyäne und sagte: Freund du siehst so mager und hungrig aus. Was ist, daß du so mager wirst? Darauf die Hyäne: „Ich fange nichts und habe nichts zu fressen; die Springböcke laufen zu viel.“ Der Schakal: „Ich weiß die Springböcke, die nicht laufen, sind im Kral eingesperrt worden. Komm mit mir. Sie schlichen zusammen zum Kral. Dann sagte der Schakal: „Ich werde dir jetzt zeigen“. Zwängte sich durch die Hürde, fraß ein Lamm. Dann rief er die Hyäne heranzukommen. Auch die zwängte sich durch die Hürde, trotzdem es sehr eng war. Die Hyäne tötete ein Lamm und fraß es. Da sagte der Schakal: „Dann friß weiter bis du satt bist.“ Die Hyäne tötete noch einige Lämmer und fraß, bis sie satt war. Dann sagte der Schakal: „Es ist Zeit zu gehen, die Leute kommen.“ Dann schlüpfte er durch die Hürde. Die Hyäne hatte aber jetzt einen zu dicken Bauch um durch die enge Öffnung zu kommen. Sie versuchte über die Hürde zu klettern, aber sie war zu schwer geworden. Da fragte der Schakal: „Warum kommst du nicht heraus? Die Hyäne antwortet: „Ich kann nicht, die Tür ist mir zu eng.“ Darauf der Schakal: „Dann bleibe drinnen.“ Der Schakal lief jetzt zu den Menschen und rief: „Kommt und seht, daß nicht ich es bin, der euere Lämmer frißt.“ Die Leute kamen, und die Hyäne war im Kral. Der Schakal lief weg. Die Leute holten die Hyäne aus dem Kral und töteten sie.

Der Schakal war jetzt gern gesehen bei den Menschen. Die Leute sagten zum Schakal: „Wenn wieder jemand ein Lamm nimmt, dann mußt du kommen und sagen wer es war.“

Der Schakal und der Wolf.

Schakal und Wolf wohnten zusammen mit ihren Müttern. Der Schakal sagte eines Tages: Mein Freund, wir müssen so machen: du tötetest deine Mutter, und ich tue das gleiche mit meiner Mutter. Jetzt essen die beiden Mütter den Kudu an einem Tag auf. Die Mütter müssen weg, damit wir zwei oder drei Tage Fleisch von einem Kudu haben. Die Mütter fressen zu viel. Nicht wahr Freund?

Der Wolf: „Das ist ein guter Rat für uns. Sicher, wir wollen es so machen. Wir müssen die Alten töten, die fressen zu viel. Wir wollen gleich gehen und sie töten. Wir müssen sie zusammenbinden und weit weg führen; sie werden weglaufen, wenn sie nicht zusammengebunden sind.“

Der Schakal: „Nun so geht das nicht. Wenn wir die Mütter zusammen an einer Stelle töten, so werden sie wieder aufstehen. Wir wollen es so machen: Nimm du deine Mutter, gehe mit ihr nach dem Osten und töte sie. Ich gehe mit meiner Mutter nach Westen und töte sie; dann stehen sie nicht wieder auf.“

Der Wolf: „So wollen wir gehen und töten.“

Der Wolf nahm seine Mutter, ging mit ihr nach Osten und tötete sie dort. Der Schakal führte seine Mutter nach Westen, tötete sie aber nicht, sondern steckte sie in ein Loch, wo sie bleiben sollte.

Das Loch war auf dem Wege zwischen der Wohnung des Wolfes und des Schakals und dem Wasser. Das tat der Schakal, damit er seiner Mutter immer Fleisch bringen konnte, wenn er zum Wasser ging.

Er wohnte nun lange mit dem Wolf. Dieser wußte nicht, wie die Sache wirklich war, denn der Schakal war der Koch und mußte kochen und Wasser holen. Der Wolf ging auf die Jagd.

Der Schakal nahm täglich genug Fleisch mit und gab es seiner Mutter. Doch eines Tages merkte der Wolf, daß hier etwas nicht recht sei und sagte dem Schakal: Du nimmst zuviel Fleisch mit zum Wasser, das Wasser ist doch nicht so weit.

Darauf der Schakal: „Doch das Wasser ist sehr weit.“

Nächsten Tag meinte der Wolf: „Koch nur, das Wasser werde heute ich holen.“ Der Wolf nahm soviel Fleisch mit, wie es der Schakal zu tun gewohnt war und ging auf der Spur des Schakals. So fand er das Loch, wo die Mutter des Schakals wohnte. Der Wolf sagte zur Schakalmutter: „Komm heraus und nimm das Fleisch.“ Die Schakalmutter kam heraus, und der Wolf machte sie tot. Dann ging er weiter, um Wasser zu holen. Er ging nach Hause und sagte dem Schakal nichts, sondern meinte: „Ich habe das Fleisch wieder mitgebracht, du frißt aber immer alles was du mitnimmst. Der Schakal dachte gleich, der Wolf habe seine Mutter gesehen und getötet, sagte aber nur: „Morgen gehe ich wieder und hole das Wasser.“

Als er ging, sah er von weitem die Mutter vor ihrem Loch und sagte: „Da muß etwas geschehen sein, denn meine Mutter kann doch nicht mehr im Freien schlafen, und ich habe ihr gesagt, sie soll immer im Loch bleiben. Dann sah er, daß die Mutter tot war. Dann hat er Wasser geholt und ist wieder nach Hause gegangen. Er hat nichts zu dem Wolf gesagt. Da er aber weinen mußte, setzte er sich dorthin, wo der Rauch wehte. Der Wolf merkte sogleich, daß der Schakal weine und sagte: „Du scheinst mir wie einer, der traurig ist. Worüber bist du traurig?“

Der Schakal: „Nein, ich bin nicht traurig.“

Der Wolf: „Du weinst aber doch.“

Der Schakal: „Ach, es ist bloß Rauch.“

Dann sind sie auseinander gegangen, und seither wohnen sie nicht mehr zusammen.

Der Hase und der Wolf.

Der Hase wohnte bei dem Wolf. Der Wolf mußte auf die Jagd gehen. Der Wolf hatte zwölf (!) Junge. Der Hase sollte bei den Kindern des Wolfes zu Hause bleiben und diese beaufsichtigen. Der Wolf geht nie in das Loch, wo seine Kinder sind, er bleibt draußen. Der Hase mußte die Kinder immer der Reihe nach herausbringen, dem Wolf zeigen und sie wieder zurücktragen. Als die Jungen größer und fetter geworden waren, hat der Hase angefangen, eines nach dem anderen zu töten. Jeden Tag eines. Die Wolfsmutter konnte das nicht merken, denn der Hase brachte immer zwölfmal ein Junges heraus. Schließlich war nurmehr ein Junges da. Der Hase brachte es heraus, und es fraß bei der Mutter. Dann sollte er ein anderes bringen, aber er kam mit demselben zurück. Die Mutter merkte etwas und sagte: „Das Junge ist doch satt, es frißt nicht mehr.“ Darauf der Hase: „Ich habe den Kindern viel Feldkost gesucht; darum sind sie satt.“ Zwölfmal gab er das eine Junge hin und her. Die Mutter sagte: „Die Jungen sind alle satt.“ Der Hase: „Sie haben auch alle genug gefressen.“ Der Hase sollte bei den Kindern schlafen. Die Mutter mußte draußen bleiben. Das Loch war zu klein. Als die Mutter wieder zur Jagd gegangen war, fraß der Hase auch das letzte Junge. Als die Mutter kam, sagte sie: „Bring mir die Kinder.“ Darauf der Hase: „Ich habe großen Hunger, gib mir erst zu fressen.“ Als er sich satt gefressen hatte, ging er auf einige Entfernung weg und rief: „Deine Kinder sind alle fort, ich habe sie alle aufgefressen.“ Der Wolf geht zum Loch und schaut hinein, ob das wahr ist. Es war kein einziges Wölflein da. Der Wolf lief nun hinter dem Hasen her. Er lief den ganzen Tag. Der Hase lief zum Fluß. Dort verwandelte er sich in einen Stein. Der Wolf fand den Stein und sagte: „Wenn ich den Hasen am anderen Ufer sehe, werde ich nach ihm mit den Stein werfen.“ Er warf den Stein über den Fluß. Der Stein fiel am anderen Ufer nieder und verwandelte sich wieder in den Hasen. Der Hase rief: „Ich danke Dir, sehr lieber Wolf, daß du mich über den Fluß gebracht hast und lache.“ Nun sprang der Wolf in den Fluß und ertrank. Der Hase lachte.

Die Geschichte ist zu Ende.

Zur Konkordanzfrage der Mayadaten mit denen der christlichen Zeitrechnung.

Von

Hermann Beyer.

Das Problem der Korrelation des Mayakalenders mit dem unsrigen ist in den beiden letzten Jahrzehnten sehr eingehend erörtert worden, ohne jedoch bis jetzt eine allgemein angenommene Lösung gefunden zu haben. Immerhin kann man aber sagen, daß tatsächlich heute eigentlich nur noch zwei Lösungsversuche zur Diskussion stehen, der eine, der das Mayadatum 12. 9. 0. 0. 0 in das Jahr 1536 verlegt (Morley, Spinden) und der andere, der 11. 16. 0. 0. 0 mit 1539 verknüpft (Goodman, Martínez Hernández, Teeple, Beyer, Thompson).

Während sich Sylvanus G. Morley darauf beschränkte, das Mayadatum, das einen bestimmten Tag anzeigt, nur ganz allgemein auf das Jahr 1536 zu beziehen, ist Herbert J. Spinden noch einen Schritt weiter gegangen und hat die Konkordanz bis auf den Einzeltag hin festgelegt. Er nimmt an, daß 12. 9. 0. 0. 0. dem 22. April 1536 entspräche.

In ähnlicher Weise hat J. T. Goodman 11. 16. 0. 0. 0. mit dem 30. Oktober 1539 (alten Stils) identifiziert, Juan Martínez Hernández mit dem 31. Oktober (Greg. Stils) und John E. Teeple mit dem 3. November (alten Stils). Martínez Hernández bezeichnet zwar 11. 16. 0. 0. 0. = 31. Oktober 1539 als Julianisches Datum auf seinen Tafeln¹⁾, es geht aber aus einer anderen Stelle (auf S. 6 seiner Broschüre) hervor, daß er in Wirklichkeit das Gregorianische Datum meint.

Nach diesen kurzen allgemeinen Bemerkungen komme ich nun eingehender auf die Mondrechnung der Maya zu sprechen, soweit sie uns dazu dienen kann, das Korrelationsproblem zu lösen.

Teeple hat in einer schönen Arbeit²⁾ gezeigt, daß die Maya auf den Steindenkmälern immer mit Serien von sechs Lunationen rechnen (177 bis 178 Tage). Von 9. 12. 15. 0. 0. bis etwa 9. 16. 5. 0. 0., also für rund siebenzig Jahre, werden in den meisten Mayastädten immer dieselben sechs Monate zusammengefaßt, während vorher und nachher auch andere Gruppen gebildet wurden. Wir sehen also auf eine Periode unabhängiger Mondrechnung eine solche einheitlicher Art für siebenzig Jahre folgen, die dann wieder von einer Periode verschiedenartiger Mondgruppierungen abgelöst wird.

Um Teeples Angaben zu kontrollieren und um die Abweichungen der Monddaten der Maya von den wirklichen astronomischen Vorgängen auszufinden, habe ich mir Tabellen angelegt, die auf der Durchschnittsdauer des synodischen Monats nach moderner Berechnung beruhen. Andererseits habe ich einen mehr als .50 betragenden Bruchteil eines Tages immer auf einen ganzen Tag abgerundet, da in den Mayarechnungen immer nur ganze Tage angegeben sind. Sechs synodische Monate ergeben 177.18354 Tage, die als 177 ganze Tage gebucht werden, bis der Bruchteil auf mehr als einen halben Tag angewachsen ist; dann wird ein ganzer Tag gerechnet. Der Anfang der entsprechenden Tabelle (Tabelle I) zeigt, daß nach zwei 177-Tagesgruppen eine von 178 Tagen kommt, darauf folgen fünf 177er Gruppen, eine 178er, vier 177er usw. Setzt man diese Rechnung irgendwo an einen Anfangstag einer Gruppe von sechs Lunationen der Einheitsperiode

¹⁾ Juan Martínez Hernández, *Significación cronológica de los Ciclos Mayas*. Mérida 1928, S. 12.

²⁾ John E. Teeple, *Maya Astronomy*. Contributions to American Archaeology, Nr. 2, Washington 1930. Dies ist die zusammenfassende Abhandlung, der Einzelstudien im *American Anthropologist* seit 1925 vorausgingen.

Tabelle I.

000.00000	000
177.18354	177 (1)
177.18354	177
177.18354	177 (2)
354.36708	354
177.18354	178 (3)
531.55062	532
177.18354	177 (4)
708.73416	709
177.18354	177 (5)
885.91770	886
177.18354	177 (6)
1063.10124	1,063
usw.	usw.

(9. 12. 15. 0. 0. bis 9. 16. 5. 0. 0.) an, dann stimmen die Angaben der Monumente recht gut mit den tatsächlichen Verhältnissen überein. Da vereinzelte Daten dieser Mondgruppierung auch schon früher auftreten, habe ich bei 9. 12. 0. 14. 17 angefangen, wobei dann eine ganze Anzahl von Mondgruppen aus sechs Monaten, die in der Tabelle auf Seite 51—58 der Dresdener Handschrift vorkommen, mit einer Ausnahme genau auf den Tag mit den wirklichen astronomischen Daten übereinstimmen. Da diese Tabellen speziell für die Berechnungen von Finsternissen dienen sollen, ist die Mondgruppierung nicht einfach in Sechsergruppen, sondern in solche von sechs und fünf Lunationen, was den Umstand erklärt, daß nur ein kleiner Teil dieser Daten mit den alten Mondhalbjahren zusammenfällt. Die herangezogenen Daten sind der mittleren Reihe von Tageshieroglyphen in der Dresdener Handschrift entnommen; sie sind hier in Tabelle II aufgeführt.

Tabelle II.

Anfänge von Mondgruppen der Einheitsperiode				Finsternisdaten der Dresdener Handschrift			
1.	9. 16.	5. 17.	10	9. 16.	5. 17.	10.	7 Oc
2.	9. 16.	7. 16.	18	9. 16.	7. 16.	19.	1 Cauac
3.	9. 16.	8. 16.	13	9. 16.	8. 16.	13.	4 Ben
4.	9. 16.	9. 7.	10	9. 16.	9. 7.	10.	12 Oc
5.	9. 16.	9. 16.	7	9. 16.	9. 16.	7.	7 Manik
6.	9. 16.	10. 7.	4	9. 16.	10. 7.	4.	2 Kan
7.	9. 17.	8. 2.	3	9. 17.	8. 2.	3.	11 Akbal
8.	9. 17.	8. 11.	0	9. 17.	8. 11.	0.	6 Ahau
9.	9. 17.	9. 1.	17	9. 17.	9. 1.	17.	1 Caban
10.	9. 17.	9. 10.	15	9. 17.	9. 10.	15.	10 Men
11.	9. 17.	10. 1.	12	9. 17.	10. 1.	12.	5 Eb
12.	9. 17.	10. 10.	9	9. 17.	10. 10.	9.	13 Muluc
13.	9. 17.	11. 1.	6	9. 17.	11. 1.	6.	8 Cimi
14.	9. 17.	11. 10.	3	9. 17.	11. 10.	3.	3 Akbal
15.	9. 17.	12. 1.	0	9. 17.	12. 1.	0.	11 Ahau

Wir sehen, daß von 15 Fällen 14 übereinstimmen. Im Falle 2 ist das Datum des Dresdener Codex einen Tag später, weil die zyklische Rechnung, die in dieser Handschrift angewendet wird, zu dieser Diskrepanz führt. Sie ist aber schon bei 9. 16. 8. 16. 13 wieder ausgeglichen, was ihre praktische Brauchbarkeit dartut. Die Finsternistabelle der Dresdener Handschrift zeigt, daß die Maya zyklische Berechnungen für die Mondphänomene anstellten, und die Monddaten der Palenquetempel bestätigen das, da sie so weit zurückliegen, daß sie unmöglich auf tatsächlichen Beobachtungen beruhen können, sondern errechnet sein müssen.

Wir sind nun so weit, zu wissen, daß 9. 12. 0. 14. 17 und die in Abständen von 177 bzw. 178 Tagen folgenden oder vorausgehenden Daten

entweder Neumonde oder Vollmonde sein müssen, da 14 dieser Daten als Finsternistage in der Eklipsetabelle der Dresdener Mayahandschrift aufgeführt werden. Einer Korrelation, die diesem Umstande Rechnung trägt, wird man den Vorzug geben vor anderen, die das nicht tun. Unglücklicherweise gibt es aber eine (Teeples), die für Neumonde spricht und eine andere (Martínez), bei der man auf Vollmonde kommt.

Wenn diese Argumentierung zu Recht besteht, wird man zur Ablehnung der Spindenschen Korrelation gezwungen, da diese um vier Tage von den Vollmondsdaten abweicht¹⁾. Ludendorff, der sich leider einseitig auf das Spindensche System festgelegt hat, erklärt freilich diese Diskrepanz hinweg, indem er sie als eine Summierung kleiner Abweichungen bei Anwendung eines zyklischen Berechnungsschemas ansieht. Das ist aber eine ad hoc gemachte Erklärung; er würde damit ebensogut Abweichungen von 1, 2, 3 und 5, 6, 7 Tagen aus der Welt schaffen können. Daß sich die großen Zivilisationszentren der Maya um 9. 12. 15. 0. 0. auf ein Mondrechnungssystem geeinigt haben sollten, das konstant um vier Tage von der Wirklichkeit abwich, will mir nicht in den Sinn. Es ist sicher natürlicher anzunehmen, daß das System, das bei den in der astronomischen Chronologie so geschulten Maya allgemeinen Beifall fand, eben wirklich fast genau mit den Tatsachen übereinstimmte.

Ludendorff glaubt bei Teeple auf Widersprüche zu stoßen²⁾, denn seine Neumondstage lägen nach der Spindenschen Korrelation durchschnittlich vier Tage vor den Vollmonden. Den Widerspruch hat aber Ludendorff erst selbst geschaffen, indem er nicht Teeples Korrelation, sondern Spindens auf jenes Date anwendet. Benutzen wir aber in der einzig zulässigen Weise für Teeples Daten auch dessen Korrelationssystem, so entspricht beispielsweise das Mayadatum 9. 17. 0. 0. 0. dem Julianischen Tage 771. I. 20. Vergleicht man nun ein Vollmondsdatum Ludendorffs mit diesem Neumondsdatum, so sieht man, daß schönste Harmonie zwischen Ludendorff und Teeple herrscht. Ich lasse einen solchen Vergleich folgen.

521. I. 9. Jul. Tag, Vollmond nach Ludendorff

771. I. 20. „ „ Neumond nach Teeple.

Die Differenz zwischen beiden Daten beträgt 250 Julianische Jahre und 11 Tage = 91,323.50 Tage. Andererseits ergeben 3092 synodische Monate 91,308.58 Tage. Sie führen von dem Ausgangsvollmonde wieder zu einem Vollmonde. Rechnet man für das Intervall bis zum nächsten Neumond 14.92 Tage, so entsprechen sich beide Zahlen vollkommen, und Teeple hat recht.

Nicht ein Widerspruch, wohl aber eine Unklarheit liegt darin, daß Teeple oft den Ausdruck „Lunar Eclipse Table“ für die Tabelle der Dresdener Handschrift verwendet. Man könnte danach glauben, daß er die Codexseiten als eine Tabelle für Mondfinsternisse ansähe, während es doch seinen Voraussetzungen nach eine Sonnenfinsternistabelle sein muß, und er dies gelegentlich auch ausdrücklich sagt³⁾. Mit der Lunar Eclipse Table meint er eine auf Lunationen aufgebaute Finsternistabelle.

Es ist zwar im großen und ganzen richtig, wenn Ludendorff von Teeple sagt, er vertrete die Meinung „daß das Datum des Neumondes immer durch Beobachtungen bestimmt wurde“. Teeple lehnt aber keineswegs die Hypothese einer zyklischen Berechnung glatt ab, sondern macht im Gegenteil gelegentlich auf Einzelheiten aufmerksam, die für eine solche Annahme

¹⁾ H. Ludendorff, Das Mondalter in den Inschriften der Maya. S.-B. preuß. Akad. d. Wiss., Physik.-math. Kl. 1931, III, S. 3.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Beispiel auf S. 49 seiner „Maya Astronomy“.

sprechen¹⁾. Des weiteren hat er auch gerade die Rechenschemata für verschiedene Mayastädte und den Codex Dresdensis scharf herausgearbeitet.

Wenn man etwas gegen Teeple vorbringen wollte, so könnte man vielleicht sagen, daß seine Korrelation absichtlich auf die Neumondsdaten eingestellt sei. Diesen Eindruck habe ich in der Tat, da Teeple bei einer früheren Gelegenheit auf Grund von Venusberechnungen die Korrelation 12. 9. 0. 0. 0 = 22. Februar 1545 (alt. Stils) empfohlen hat²⁾. Andererseits ist aber gerade nach Spinden³⁾ die Festsetzung des Datums der neueren Teepleschen Korrelation von 11. 16. 0. 0. 0 = 3. Nov. 1539 durchaus berechtigt. Diese Hypothese Teeples muß also als einer der Lösungsversuche bewertet werden, die in die „engere Wahl“ kommen.

Die ältere Goodmansche Konkordanz 11. 16. 0. 0. 0 = 30. Oktober 1539 Jul. Datums, die um einige Tage von Teeples Lesart abweicht, ist übrigens nicht schlechter als Spindens Hypothese.

Nun zu Martínez Hernández. In der vierten Tabelle seiner Korrelation der Mayarechnung mit dem Julianischen Kalender gibt er für 11. 16. 0. 0. 0 den 31. Oktober 1539. Diese Konkordanz müssen wir verwerfen, denn das nächste Monddatum 11. 16. 0. 6. 4 fiel danach auf den 4. März 1540. Tatsächlich fand aber ein Neumond erst am 7. oder 8. März statt. Diese Konkordanz Martínez Hernández ist also vom Standpunkt der Mondrechnung aus ungefähr gerade so schlecht wie die Spindensche. Wenn wir freilich zyklische Fehlersummierung gelten lassen, können wir sie auch als gerade so gut wie die von Spinden bezeichnen. Die Kontrolle kann ausgeübt werden, wenn wir wieder von Ludendorffs Vollmonddatum 521. I. 9 ausgehen. Nach 1019 Julianischen Jahren und 72 Tagen kommen wir auf 1540. III. 22, das wieder ein Vollmond sein muß, da die Differenz zwischen beiden Daten 372,261.75 ausmacht und 372,261.61 eine Mondgruppenszahl ist. Wenn wir von 1540, März 22, als Vollmonddatum 14. 4 zurückzählen, kommen wir auf 1540, März 7. 6 als Neumond.

Es kann aber kaum einem Zweifel unterliegen, daß Don Juan Martínez Hernández nur einen Schnitzer gemacht hat. Um einen bloßen Druckfehler kann es sich nicht handeln, denn die danebenstehende Julianische Jahreszahl 2,283,481 paßt zu 1539. Okt. 31. Rechnen wir dagegen von einer anderen Angabe des Verfassers aus zurück, so kommen wir auf den 21. Oktober 1539 Jul. Stils als Äquivalent für den Mayatag 11. 16. 0. 0. 0. Am Mayadatum 11. 16. 2. 6. 7 soll eine Sonnenfinsternis stattgefunden haben, die dem Julianischen Tage 1542 II. 14 entspräche. Die sehr einfache Berechnung kann in der folgenden Aufstellung leicht nachgeprüft werden.

Mayatag und Mayadatum	Jul. Datum	Jul. Tag
11. 16. 0. 0. 0, 13 Ahau 8 Xul,	1539. X. 21.	2,283,471
2. 6. 7		847
11. 16. 2. 6. 7, 2 Manik 5 Ceh,	1542. II. 14.	2,284,318

Das Datum 11. 16. 2. 6. 7 gibt uns auch die Handhabe zu bestimmen, ob die Mondgruppen der Maya mit dem Neumonde oder mit dem Vollmonde begannen. Ist 11. 16. 2. 6. 7 eines der auf 9. 12. 0. 14. 17 folgenden Mondgruppensdaten oder von einem solchen um 29.53 oder dessen Vielfaches abstehend, so war der Anfang ein Neumond, da eine Sonnenfinsternis bekanntlich nur an Neumonden auftritt. Ist 11. 16. 2. 6. 7 aber etwa 15 Tage

¹⁾ This is one place where we get some indication that the lunar calendar might have been a formal one. Teeple, *The Lunar Calendar and its relation to Maya History*. Am. Anthropologist, Bd. 30 (1928), S. 398.

²⁾ John E. Teeple, *The Venus Calendar and another Correlation*. Am. Anthropologist, Bd. 28 (1926), S. 407.

³⁾ Herbert J. Spinden, *The reduction of Mayan Dates*. Papers of the Peabody Museum, Cambridge, Mass. 1924, Bd. VI, S. 92.

von diesem Datum differierend, dann wurden die Mondgruppen von einem Vollmond aus gezählt.

Addieren wir zu 9. 12. 0. 14. 17 die Mayazahl 2. 4. 1. 8. 16, so kommen wir auf 11. 16. 2. 5. 13. Die Mayaziffer 2. 4. 1. 8. 16 steht für 317,336 unserer Zifferschreibung und entspricht einem Vielfachen von Mondgruppen (die genaue Mondzahl ist 317,335.71). Da die Mayazahl 11. 16. 2. 5. 13 um 14 Tage von 11. 16. 2. 6. 7 absteht, ergibt es sich, daß die Mondhalbjahre (nur im Sinne von sechs Lunationen zu verstehen) auf den Monumenten und die Mondgruppen im Codex Dresdensis mit dem Vollmond beginnen. Die Finsternistabelle der Dresdener Handschrift ist also in erster Linie für Mondfinsternisse bestimmt. Ich gebe die eben behandelten Daten noch einmal in rechnerischer Zusammenstellung

9. 12. 0. 14. 17	11. 16. 2. 5. 13 Vollmond
2. 4. 1. 8. 16	14
11. 16. 2. 5. 13 = 317,336 Tage	11. 16. 2. 6. 7 Neumond (Sonnenfinst.)
	15
	11. 16. 2. 7. 2 Vollmond

Nach den bisherigen Erfahrungen bei unserer Untersuchung werden wir freilich auch jetzt wieder auf einen Umstand warten, der die Lösung über den Haufen wirft oder doch in ihrer Beweiskraft abschwächt. Diesmal scheint es aber wirklich zu stimmen.

Wir können ein paar Proben aufs Exempel machen. Zunächst benutzen wir wieder Ludendorffs Angabe, daß 511. III. 29.8 ein Vollmond war. Ebenso muß 11. 16. 2. 7. 2 = 1542. III. 1 nach Martínez Hernández' Daten ein Vollmond sein. Sind beide Behauptungen richtig, dann muß die Differenzzahl von Tagen zwischen den zwei Daten eine ganze Zahl von Lunationen enthalten. Von 511. III. 29.8 bis 1542. III. 1 sind es 1031 Julianische Jahre weniger 29 Tage, also 376,543.75. Ein Vielfaches von Sechsmonatsgruppen beträgt 376,515; addiert man einen Monat von 29 Tagen dazu, so kommt man auf 376,544 Tage. Die Rechnung stimmt also. Noch ein zweites Beispiel. Ein anderes Vollmondsdatum Ludendorffs ist 484. II. 27. Die Differenz desselben von dem Martínez Hernándezschen beträgt 1058 Jahre und 2 Tage, also 386,436.50 Tage. Die Zahl 386,437 ist ein Vielfaches von Sechsmonatsgruppen. Wir haben also auch hier wieder Übereinstimmung.

Ich habe dann noch das Intervall zwischen Martínez Hernández Sonnenfinsternis 11. 16. 2. 6. 7, 1542. II. 24 (Greg.St.) und einer solchen aus den letzten Jahren berechnet. Das Beispiel, das ich im Auge habe, ist eine Sonnenfinsternis, die 1927. VI. 29 stattfand. Die Differenz beträgt hier 140,743 Tage, da mit Gregorianischen Jahren gerechnet wird. Andererseits bildet 140,743 eine runde Zahl von Lunationen.

So komme ich denn zu dem Ergebnis, daß die rektifizierte Juan Martínez Hernándezsche Konkordanz

11. 16. 0. 0. 0 = 21. Oktober 1539 alten Stils

tatsächlich die Lösung des schwierigen Problems darstellt. Voraussetzung ist dabei natürlich, daß Martínez' Angaben über die Sonnenfinsternis auch wirklich stimmen. Da er einmal als Yukateke das moderne Maya vollkommen beherrscht und zweitens als historischer Forscher die alten Dokumente genau kennt, wird wohl seine Lesung der in Frage kommenden Stellen der Bücher des Chilam Balam von Mani, von Tizimín und von Kaua richtig sein.

Zum Schluß will ich noch bekennen, daß mir für meine Berechnungen nur meine eigenen Tabellen und die Angaben bei Spinden, Teeple, Martínez

Hernández und Ludendorff dienten, da mir die chronologischen Tafelwerke von Oppolzer, Schram und Neugebauer nicht zur Verfügung standen. Der kritische Leser wird daraufhin schlußfolgern, daß dann naturgemäß meine Ausführungen eben denselben Wert wie die der oben genannten Autoren haben. Demgegenüber will ich aber betonen, daß ich Angaben möglichst nur dann verwendet habe, wenn ich Übereinstimmung unter wenigstens zwei Verfassern feststellen konnte. Im übrigen: Werden mir Irrtümer nachgewiesen, so will ich gern meine Ansichten revidieren.

Volkskundliche Beobachtungen aus dem Gouvernement Kostroma.

Von

W. A. Unkrig, Neuheiligensee bei Berlin.

Den zweifelhaften Vorzug, während der Jahre 1914—1918 in irgendeinem weltentlegenen und dünnbevölkerten Gouvernement des damaligen Zarenreiches ihr Leben als administrativ in Haft genommene und verschickte „Germány“, mit anderen Worten „deutsche Reichsangehörige“ führen zu müssen, haben Tausende und Abertausende unserer Landsleute genossen, die der Ausbruch des Krieges in Rußland ereilte. Zu ihnen gehörte auch der Schreiber dieser Zeilen, der zu gedachtem Zeitpunkt bereits sechs Jahre im Lande ansässig war. Die gütige Vorsehung, in diesem Falle verkörpert durch den weitblickenden und höchst konspirativ veranlagten Gendarmeriehauptmann von Žitómir (Gouvernement Wolygien), den mir schon aus der Zeit vor dem Kriege bekannten Grafen Mézencev, hatte mir nach einem sechsmonatigen Aufenthalt in diversen Gefängnissen als endgültiges Ziel meiner Wanderungen das Wolgagouvernement Kostromá zu einem Aufenthalt von drei und einhalb Jahren ausersehen, obwohl genannter Herr, der es sich nicht hatte nehmen lassen, meine Verhaftung und die Durchsuchung meiner Habseligkeiten höchst persönlich zu leiten, mich in liebenswürdigster Weise versicherte, es handle sich bei mir angesichts der Tatsache, daß ich den zuständigen Behörden genügend bekannt und bei ihnen gut akkreditiert sei, nur um eine Art „Kontrollquarantäne von höchstens einigen Tagen“. Leider aber geriet diese, ursprünglich doch recht wohlwollende Einstellung zu meinem damaligen weiteren Schicksal noch während der Durchsuchung meiner Sachen zu meinem Unheil ins Wanken: Ich hatte, im Grunde genommen auf der Reise von Kazań nach Westpreußen begriffen, wegen Regelung einer älteren Legitimationsangelegenheit Žitómir aufsuchen müssen und etwa eine Woche vor dem für mich völlig unerwarteten Kriegsausbruch im dortigen Johanneum, einem Priesterseminar, dem ich bis 1912 vier Jahre lang als Kleriker angehörte¹⁾, auf Einladung meines früheren Rektors, des Bischofs Gavriil, für einige Tage Wohnung genommen. Bei meiner Sistierung jedoch, am 25. Juli (alten russischen Stils!) 1914, fand man in meinem Reisekorb einige Meter baumwollbesponnenen Klingelleitungsdraht, die von einer selbst vorgenommenen notdürftigen Reparatur der Bünde an demselben Reisekorb übriggeblieben waren, und mehrere Blätter mit tatarischen Schreibübungen, Zeile für Zeile die gleichen Buchstaben, die kümmerlichen Früchte meiner in Kazań aus

¹⁾ Verfasser gehört, obwohl Reichsdeutscher, dem griechisch-orthodoxen Bekenntnis an.

Interesse an den dortigen zahlreichen Tataren begonnenen Beschäftigung mit deren Schrift. Nun stand es unumstößlich fest: angesichts dieser schwer belastenden Verdachtsmomente, des Kupferdrahts und der tatarisch beschriebenen Blätter, konnte ich nichts Geringeres, als die Übermittlung geheimer Nachrichten auf dem Wege elektrischer Wellen nach Deutschland beabsichtigen und mußte mit den Türken, die doch dieselbe Schrift, wie die Tataren haben, in fragwürdigen Beziehungen stehen! Bei einem der vielen Verhöre, die ich daraufhin noch habe durchmachen müssen, ist mir das auch ins Gesicht gesagt worden, während bei mir in diesem Augenblick angesichts solch niederschmetternder Argumente auch der letzte Funken oppositioneller Intelligenz erstarb. Kurz und gut, diese Klingeldrahtreste und diese Blätter mit meinen ungelenken tatarischen Kritzeleien wurden die Veranlassung zu meiner Verschickung ins Gouvernement Kostromá, in dem, wie sich an Ort und Stelle ergab, verhältnismäßig wenig „Germány“ untergebracht waren; die Internierung in diesem, für den des Klimas im mittleren und unteren Wolgagebiet Ungewohnten (Malaria!) nicht ganz ungefährlichen Gebiet sollte als eine Strafverschärfung für ganz besonders Verdächtige dienen. Nun, zu ihnen gehörte ja auch ich.

Als erster Aufenthalt wurde mir das Kirchdorf Timóšino, im Süden des Gouvernements gelegen, angewiesen. Es soll irgendwo in den Schriften des mir selbst durchaus nicht sympathischen Grafen Leo Tolstoj vorkommen. Von der nächsten Stadt, Makárjev an der Unža, einem Nebenfluß der Wolga, liegt das Dorf etwa 60 km entfernt. Die Bevölkerung lebt in ärmlichen Verhältnissen. Der Ackerbau ist auf das Allernotwendigste nur für die Bedürfnisse des eigenen, jeweiligen Familienverbandes beschränkt, auch schon weil selbst evtl. Absatzmöglichkeiten nach den erreichbaren Kleinstädten sich im Hinblick auf die langen und zu manchen Jahreszeiten oft kaum passierbaren Wege eine Überproduktion unrentabel erscheinen lassen würden. Zudem hatten damals nur verhältnismäßig wenige Bauern dort Pferde, und die Fälle, in denen eine oder auch zwei Frauen vor die „sócha“, den einfachen, aus einem Holzgestell mit einem unverstählten spitzen Eisen bestehenden Pflug gespannt wurden, um die Ackerkrume zu ritzen, waren durchaus nicht selten. Kartoffeln, soweit sie sich überhaupt dort eingebürgert haben (an ihre Stelle tritt als Nahrungsmittel Buchweizengrütze), werden nur „hinter dem Spaten gesetzt“, wie das ja auch noch bei uns, selbst auf großen Gütern und durchaus nicht zum Schaden einer gedeihlichen Entwicklung dieser Knollenfrucht, geschieht. In manchen Gegenden des im allgemeinen von oft undurchdringlichen Wäldern bedeckten Gouvernements wird der Kartoffelbau überhaupt abgelehnt. Das ist dort der Fall, wo die sogenannten „Staroobrájcy“ (Altritualisten) oder „Starověrcy“ (Altgläubigen), die Angehörigen besonderer Gemeinschaften, die sich anlässlich der Reformen des Patriarchen Nikon (Mitte des 17. Jahrh.) von der orthodoxen Staatskirche trennten, in geschlossenen Dörfern wohnen. Die Ablehnung dieser Staroobrájcy gegenüber Neuerungen auf kultischem Gebiet (und nur um solche handelt es sich, nicht um das Dogma, das sie in gleicher Weise wie die Staatskirchler bekennen) erstreckt sich auch auf Äußerungen des bürgerlichen Lebens. So werden sie mit den Russen der Landeskirche nicht aus einer Schüssel und mit demselben Geschirr essen (vgl. die gesetzestreuen Juden!), meiden nach Möglichkeit jeden Umgang mit ihnen und würden sich nie entschließen, den Bart zu scheren oder sich gar zu rasieren und Kleidung nach westeuropäischem Schnitt zu tragen. Kartoffeln, Tee und Tabak gelten ihnen als „*zamorskíja óvošči*“, als „Gemüse von jenseits des Meeres“ (womit sie ja, ohne

die Wanderung dieser Pflanzen zu kennen, z. T. nicht Unrecht haben), und kommen daher für sie als Nahrungs- bzw. Genußmittel nicht in Frage. Eigenartig ist auch, daß diese Altgläubigen die in russischen Küchen so überaus häufig anzutreffenden „*tarakány*“, die wir „Russen“ oder „Küchenschwaben“ nennen und welche vice versa in Rußland sonst als „*prussaki*“, d. h. „Preußen“, bezeichnet werden, niemals töten, doch konnte ich über das Motiv zu diesem schonenden Verhalten gegenüber dem so lästigen und widerlichen Ungeziefer keine Auskunft erhalten. Diese Tiere scheinen es übrigens auch gewesen zu sein, die das Ihre zur Verbreitung einer damals, in den Monaten Juni und Juli 1915, im Dorfe Timóšino grassierenden Ruhrepidemie beigetragen haben: habe ich doch dort eine Knabenleiche gesehen, die über und über von diesem ekelhaften Ungeziefer bedeckt war!

Neben Kartoffeln baute man allenthalben Winter- und Sommerroggen, daneben Buchweizen und auch etwas Sommergerste und Hafer. Das Getreide wird aber bei den eigenartigen klimatischen Verhältnissen auf dem Halm nicht recht reif. Es muß deshalb auf künstliche Weise ein Trocknungszustand herbeigeführt werden, der einen einigermaßen einwandfreien Erdrusch gestattet. Um das herbeizuführen, errichten die Bauern hinter ihrem, stets mit dem Giebel nach der Straßenfront gerichteten Hause, das eine Sommer- und Winterwohnung enthält, auf dem sog. „*gumnó*“, d. h. Tenne, den „*ovín*“. Es ist das ein in seinen Ausmaßen den erfahrungsgemäß zu erwartenden Getreideernteerträgen entsprechender Blockhausbau aus kräftigen, roh behauenen Baumstämmen mit Lucken zum Einbringen des noch relativ feuchten Erntesegens, der dort auf Gestellen so gelagert wird, daß die Garben in nicht zu dichte Berührung gelangen, um einen Fäulnisprozeß zu verhüten. Auch darf das auf dem Halm eingebrachte Getreide nicht den Boden des Blockhauses berühren. Rings unterhalb des Dachrandes sind in den Wänden Öffnungen ausgespart, durch welche die Luft zirkulieren kann. Unterhalb des ganzen Baus ist nun — und das ist das Wichtigste am „*ovín*“ — ein Ofen, zum Teil in den Erdboden hineinreichend, aus mit Lehm verschmierten Feldsteinen und mit vielen verschlungenen Rauchzügen, die ein Austreten von Funken unmöglich machen, konstruiert, der mit schwelenden Brennmaterialien beschickt und während des Brennens ständig überwacht wird. Die sich entwickelnde Wärme teilt sich der dicken Decke des Ofens allmählich mit und steigt von dort durch die Garben zu den Luftlöchern empor, auf diesem Wege das nachholend, was die stiefmütterliche Natur dieser Breite der Ähre auf dem Halm an der zum Dreschen erforderlichen Trockenheit versagt. Das Dreschen selbst erfolgt auf dem schon genannten „*gumnó*“ und zwar, abgesehen von dem Getreide, das für den Hausbedarf und die Herbstbestellung benötigt wird, ausschließlich bei hartem Frost. Das „*gumnó*“ ist eine länglich-rechteckige Plattform aus festgestampftem und möglichst eben und rißlos gewalztem Lehm. In der Mitte der etwa 8×15 m messenden Plattform ist ein kräftiger, ca. 2 m hoher kantiger oder runder Balken von solidem Durchmesser eingerammt, der an allen vier Seiten und etwa 1 m über der Fläche der Tenne entsprechende eiserne Vorrichtungen trägt, in denen das eine Ende einer 2—3 m langen klobigen Kette, wie sie zum Verschnüren von Baumladungen gebraucht wird, gesichert eingehängt wird. Dann werden aus dem „*ovín*“, der unmittelbar an eine der Schmalseiten der Tenne, die übrigens nicht überdacht ist, grenzt, um Körnerverluste zu vermeiden, Garben in entsprechender Menge herausgeschafft und kranzartig in ziemlich dünner Schichtung um den Dreschpfahl so verteilt, daß die im Kreise nach Art der Hüpfleine unseres Kinderspiels geschwungene Kette bei

jeder Drehung einmal mit kräftigem Schlag die Garben trifft. Die Verankerung der Kette im Dreschpfahl gestattet den Arbeitenden mit fortschreitendem Erdruschprozeß auf ein und derselben Stelle ihren Standort und Angriffspunkt an der Kette allmählich vorzuschieben, so daß die ganze Runde der Garben, die einmal auf die Tenne geschafft sind, auch mit einem Male bearbeitet werden kann. Darauf wird das leere Stroh zur Seite gebracht, das noch mit Spreu durchsetzte Korn in Körbe oder Säcke geschaufelt und eine neue Lage Garben auf die Tenne gebracht. Ist der ganze jeweilige Erdrusch beendet, so wartet man auf einen einigermaßen windigen und trockenen Tag, an dem auf derselben Tenne das Getreide von der Spreu durch geschicktes Worfeln gegen den Wind getrennt wird, und ich muß sagen, daß die dabei erzielten Resultate hinsichtlich der Reinheit trotz der doch ziemlich primitiven Methode recht anerkennenswert sind, wenngleich das Getreide, bevor es den Mühlstein passieren sollte, allerdings nochmals gereinigt werden muß. Für breitwürfiges Säen ist das aber kaum nötig, um so mehr, als merkwürdigerweise durch das Worfeln auch die Unkrautsämereien von schwererem Gewicht fast völlig verschwinden, worüber ich oft gestaunt habe. Im übrigen besaß das Dorf Timóšino in seinem Kooperativ, das schon vor dem Kriege in vielen Dörfern bestand und durchaus nicht eine Errungenschaft des Sovjetregimes ist, eine Kornreinigungsmaschine von der in jedem deutschen landwirtschaftlichen Betriebe gebräuchlichen Konstruktion, mit regulierbarer Windfege und Wechselsieben, doch konnten sich die guten Leute mit den Geheimnissen ihrer einfachen Bedienung nicht recht befreunden und blieben darum ruhig bei der Vorväter Methoden. Nachträglich sei bemerkt, daß zum Mähen des Getreides hier ausschließlich die Sichel gebraucht wurde, eine Arbeit, die den Frauen anheimfiel. Es war erstaunlich, wie diese meist abgehärteten und während der Kriegszeit in Abwesenheit der Männer doch nicht sonderlich versorgten Geschöpfe in der auch hier glühenden Hitze des Spätsommers, meist nur mit einem groben Leinenhemd bekleidet, unermüdlich mit gekrümmten Rücken ihre angestrengte Tätigkeit ums tägliche Brot verrichteten, und ich muß gestehen, daß ich vor den rauhen Händen solch einer russischen Bauernfrau mehr Achtung habe, als vor der manikürten und behandschuhten zarten Rechten mancher der Damen unserer Reichshauptstadt, die es als ihre wichtigste Frauenaufgabe betrachten, am Steuer ihres Wagens die Straßen zu durchqueren. — Die Sense wird in den Dörfern des Gouvernements Kostromá, die ich kennen zu lernen Gelegenheit hatte, nur zur Heuernte benutzt, und diese Arbeit ist Sache der Männer. Die Wiesen liegen fast alle in recht weiter Entfernung von den Dörfern¹⁾, so daß die ganze Familie mit Ausnahme eines alten Mütterchens und vielleicht des altersschwachen Großvaters unter Mitnahme von reichlichem Proviant, vor allem des vorzüglichen, nur an der Luft getrockneten „Dörrfleisches“ (*vjálenoe mjaso*), und mit dem unvermeidlichen Samovar für eine ganze Woche nach der Wiese übersiedelt, um die nötigen Arbeiten zu verrichten, indes die Nächte entweder unter freiem Himmel oder in einer interimistisch errichteten Hütte zugebracht werden. Erst am Sonnabend kehren sie dann im Laufe des Tages zurück, wo schon die wohl geheizte „*bánja*“, das primitive Dampfbad, ihrer wartet, die einfache Blockhütte mit einem lehmgefügtten Ofen, heißen Steinen, die beim Übergießen mit Wasser reichlichen Dampf entwickeln, mehreren Kübeln kalten Wassers zum Abspülen und frischen Birkenbesen, mit denen sich die Badenden, allein oder gegenseitig, bearbeiten, um das Blut in Wallung zu bringen. Jede Familie hat ihr eigenes kleines

¹⁾ Das Heu wird im Winter auf Schlitten zur Stallfütterung eingebracht.

Badehäuschen, und niemand verabsäumt es, ihm am Sonnabend seinen pflichtschuldigen Besuch abzustatten. Alter Brauch fordert es, daß nach diesem sonnabendlichen Bade bei Eheleuten alle intimen Beziehungen unterbleiben, und ich persönlich habe keinen Grund, das in irgendeiner Weise zu bezweifeln. Nach dem Bade werden dann meist noch einige Glas Tee getrunken, und man bleibt am kommenden Sonntag, auch ohne zur Kommunion zu gehen, nüchtern bis zur Rückkehr vom Gottesdienst, der in den meisten Kirchen auf dem Lande bereits um 10,30 Uhr vormittags beendet ist.

Im Anschluß an den Sonntagsgottesdienst herrschte (wie es heute ist, weiß ich nicht) in den Dörfern des Gouvernements eine schöne Gepflogenheit, die hier Erwähnung finden soll. Wie bereits gesagt, waren nicht alle Bauern die glücklichen Besitzer eines Pferdes. Um aber auch ihren nach dieser Richtung minder begüterten „Genossen“ zu Hilfe zu kommen, war es üblich, daß nach dem Sonntagsgottesdienst sich im Hause eines solchen ärmeren Bauern zur Zeit der Frühjahrs- und Herbstbestellung eine Gruppe von Männern versammelte, die gewillt waren, bei der Arbeit behilflich zu sein. Sie wurden mit einem einfachen Essen und Tee bewirtet, und hinaus gings aufs Feld, wo schon inzwischen Pflügen und Voreggen mit fremden Pferden und eisernen Ackergeräten in vollem Gange waren. Dann gings ans Säen, Eineggen und Anwalzen, und in wenigen Stunden war die Bestellung auf dem Stückchen Land des nicht so reich von „lebendem Inventar“ Beglückten erledigt, der sich nun seinerseits durch ein ausgiebiges Essen erkenntlich zeigte. Das geschah gruppenweise, so daß in ein, zwei Sonntagen alle Bestellungen auf den Feldern der Ärmern durchgeführt waren, während die Reichen damit schon im Laufe der Woche zu Ende kamen, oft dabei von denjenigen unterstützt, denen sie so selbstlos geholfen hatten.

Der Bauer im alten Rußland, in dem die Kirche bei allen Schwächen, die man ihr von anderer Seite immer nachzusagen beliebt, einen machgebietenden Faktor bildete, war gewohnt, Beginn und Ende seiner landwirtschaftlichen Tätigkeiten, des Weidegangs und der Stallfütterung, der Bienenzucht usw. mit den Gedächtnistagen von bestimmten Heiligen und Festen unverbrüchlich in Einklang zu bringen, die durch den kirchlichen Kalender ein für allemal festgelegt waren. Freilich, nicht immer war die Witterung an dem betreffenden Tage dem jeweils fälligen Unternehmen günstig, und so hieß es denn, sich wenigstens mit einem Handschlag für die fragliche Arbeit zu begnügen, das Weitere zur endgültigen Ausführung der Vorsehung anheimstellend. Irgendwelche Aufzeichnungen über die atmosphärischen und klimatischen Erscheinungen zu machen, um daraus Rückschlüsse für die mit Wahrscheinlichkeit zu erwartende Witterung zu machen, lag dem einfachen Landmann natürlich fern. Dennoch aber weiß ich gerade aus der von mir im Gouvernement Kostromá zugebrachten Zeit von einem Manne zu berichten, an den sich die Bauern stets im vollsten Vertrauen mit der Bitte um eine Wetterprognose für die kommende Woche wandten, die sich auch meist genau auf den Tag verwirklichte. Da lebte im Dorfe Júrovo-Makárjevskoe der alte Propst Pater Aleksándr Lébedev, der, als ich dorthin kam, bereits auf eine 35jährige Tätigkeit am selben Orte zurückblickte. Er hatte, wie er mir selbst erzählte, alltäglich während der ganzen langen Jahre Aufzeichnungen über Temperatur und Barometerstand, Windrichtung, Niederschläge usw. gemacht, eine Weisheit, von der allerdings seine Pfarrkinder nicht viel hielten. Dennoch aber betrachteten sie ihn als ihren „Wetterpropheten“, und es war geradezu rührend, mitanzusehen, wenn sie am Sonntag nach dem Gottesdienst an der Umzäunung des Kirchenvorplatzes warteten, bis die hohe,

wahrhaft prophetengleiche Gestalt des Priesters mit seinem von langem weißen Bart und Haupthaar umrahmten Antlitz erschien, um ihnen zu sagen, welche Arbeiten sie getrost unternehmen könnten. Es stimmte immer, sagten die Bauern.

Ein wesentlicher Produktionszweig der ländlichen Bevölkerung von Kostromá — wenn auch fast ausschließlich zu eigenem Bedarf — darf hier nicht vergessen werden. Das ist der Flachsbau, der dort rege betrieben wird. Alle Tätigkeiten, die mit der Ernte, der Behandlung und Verarbeitung des Flachses verbunden sind, liegen in den Händen der Frauen, und nur das Färben wird von Männern, die in ihrem Fache als Künstler gelten, besorgt. Sowie im Herbst die Männer das Dorf verlassen, um in den städtischen Fabriken für „*válenki*“, die berühmten russischen Filzstiefel, ihre kärglichen Finanzen aufzubessern oder in schwerer Arbeit beim Holzfällen oder Abschaffen der Stämme zur Unža und Wolga ihren Familien einen Zuschuß verschaffen zu können — Arbeiten, die sie meist bis Ostern von Hause fernhalten —, steht das Dorf im Zeichen des Flachses. Welchen Prozeduren die trockenen Stengel zunächst nach der Ernte unterworfen werden, entzieht sich allerdings meiner Kenntnis, nur weiß ich, daß sie für einige Zeit in den schon erwähnten Badehäuschen verschwinden, aus denen dann abends die Frauen mit hochroten Gesichtern und total verstaubten Kleidern und Kopftüchern heimkehrten. Erst in „gebrochenem“ und „gehecheltem“ Zustande bekomme ich das Gewächs wieder zu sehen, also in einer Verfassung, in der sich bereits Fäden daraus ziehen, spinnen lassen. Ein Spinnrad aber kennt man dort nicht. Nur der „Stock“, auf dem der Flachsbau aufgespießt wird, ist vorhanden, und zwar entweder lose hängend oder senkrecht auf dem einen Ende eines etwa 80 cm langen und 30 cm breiten, starken Brettes befestigt, auf dessen anderes Ende sich die Bäuerin oder auch ein junges Mädchen setzt. Vor dem „Stock“ ist in gleicher Weise ein solider hölzerner Kamm mit nach oben gerichteten Zinken auf einem ebensolchen Fuß angebracht. Durch diese Zinken werden von Hand die Flachsfasern vom Stock hindurchgezogen und durch geschickte Bewegung der Finger zu einem Faden von überraschend gleichmäßiger Stärke verdreht oder verzwirnt. Auch hier führt Übung zur Meisterschaft. Der fertige Faden wird auf ein einfaches rundes Stäbchen von etwa 20 cm Länge, das manchmal auch mit zwei gleichfalls hölzernen flachen Flanschen versehen ist, von Zeit zu Zeit aufgespult. Auch hier im Gouvernement Kostromá geht diese beschauliche und ziemlich langweilige Arbeit der Frauen und Mädchen, wie anderswo, im „Spinnstubezauber“ vor sich. Da kommen dann Abend für Abend, wenn es dunkelt und der Schnee durch die breite Dorfstraße treibt, aus den einzelnen Gehöften die Mädchen mit ihrem Spinnbrett unter dem Arm durch die Dämmerung gleich grauen Schatten herbeigehuscht, um in der „*izbá*“ (Blockhaus), deren Wirtin gerade zum Spinnen eingeladen hat, zu verschwinden. Die große Stube ist wohligh durch den unmittelbar angrenzenden großen Küchenofen von ansehnlichem kubischem Format — auf ihm schläft der Großvater — und manchmal auch noch besonders durch die kleine, etwa meterhohe „*gollándka*“ erwärmt, ein kleines längliches Ungetüm aus Ziegeln und Lehm mit einem oft in Windungen durch den Raum zum Hauptschornstein verlaufenden Eisenblechrohr. Die Einführung dieses recht praktischen, weil schnell wärmenden Heizmöbels ist Peter dem Großen zu verdanken, der die Vorlage dazu, wie schon der Name des Öfchens verrät, aus den Niederlanden mitbrachte. In der Ostecke der Stube schimmert vor dem „*krásnyj ugólók*“ (wörtlich „schöne — aber nicht rote — Ecke“), dem Winkelbrett mit den Heiligenbildern, die ölgespeiste „*lampádka*“ (Lämpchen). Der Tisch und einige Schemel sind zur Seite geschoben oder zeitweise exmittiert.

Bettgestelle gibt es nicht, denn in der warmen Jahreszeit schläft alles auf dem Fußboden auf Fellen und unter Decken, im Winter aber auf den „*polátiki*“, starken glattgehobelten Bohlen, die in soliden eisernen Trägern in etwa 80 cm Entfernung von der Decke, wo sie im Balken verschraubt sind, ruhen. Und, in der Tat, es schläft sich dort molliger und schöner als meinetwegen in einer vernickelten Bettstelle mit Sprungfedermatratze und Steinerschen Reformbetten. In der Mitte des Raums pendelt die Petroleumlampe mit einem einfachen, weißgestrichenen breiten Blechschirm. Der „*Kienspan*“, den wir vielleicht, weil zur Poesie der Spinnstube gehörig, hier anzutreffen vermuteten, hat seine Jahrhunderte hinter sich und führt in dieser Gegend nur noch Winters eine bescheidene Existenz beim — Melken der Kühe. Ich muß gestehen, daß ich eine Heidenangst ausgestanden habe, als ich zum erstenmal meine alte Wirtin mit dem Eimer unter der Kuh bei dieser Arbeit sah, in den Zähnen einen wohl einhalb Meter langen Kienspan, dessen lichtspendendes Ende dem Munde der guten Alten näher und näher kam. Was würden wohl unsere Polizeiorgane und Feuerversicherungsgesellschaften — und die gab es in Rußland auch auf dem Dorfe — dazu sagen?

Längs der Stubenwände verlaufen die festeingebauten Bänke, auf denen die Mädchen Platz nehmen, nachdem sie das Spinnbrett so unter sich geschoben, daß sie das Ende mit dem Kamm frei vor sich zur linken Hand haben. Den Ehrenplatz, in der Nähe des „*krásnyj ugolók*“, nimmt die Hauswirtin ein. Gesang wird, wie wir eigentlich zu erwarten geneigt sind, bei der Arbeit wenig gepflegt, dagegen viel erzählt, Dorfklatsch, damals besonders auch Nachrichten aus Briefen von der Front oder aus der Gefangenschaft (letztere Briefe enthielten fast ausschließlich Grüße an die zahlreiche Verwandtschaft, die namentlich angeführt wird), aber auch Anekdoten, Schwänke, Märchen und Sagen. Diese Erzählungen haben denn auch den Zusammenkünften an den Spinnabenden den Namen gegeben: *besědki*, „Unterhaltungen“, ein Wort, dessen Einzahl, *besědka*, die Lexika mit unserer deutschen „Laube“ (im Garten) wiedergeben. Waren noch junge Männer, die man noch nicht zum Militär einberufen hatte, im Dorfe vorhanden, so durften auch sie, aber nicht in jedem Gehöft, sich an den *besědki* beteiligen, jedoch nicht, wie sie es wohl gern getan hätten, auf der geliebten Ziehharmonika spielen, von der sie sonst zur Freizeit unzertrennlich waren. Gehörte es doch an den Sonn- und Feiertagen zum guten Ton, nach dem Mittagessen mit blitzenden langen Stiefeln, frischem bunten Hemd und dem unvermeidlichen — Regenschirm in langer Kette untergeärmelt durch die breite Dorfstraße zu ziehen und unter Begleitung einer oder meist mehrerer Ziehharmonikas nach Soldatenmelodien im Chorus Lieder zu singen, deren Inhalt damals — weil zeitbedingt — für die „*Germáncy*“ durchaus nicht schmeichelhaft war. — Zu den Spinnabenden wird unbedingt der Samowar aufgestellt und Tee mit Weißbrot, Zucker, der angenehm säuerlich schmeckenden *kljúkva* (Moosbeere) und „*Landrin*“ — so nannte man die letzten Endes aus einer Moskauer Firma gleichen Namens stammenden Bonbons und sonstigen Süßigkeiten — gereicht. Gegen 11 Uhr haben die *besědki* ihr Ende.

Nach weiteren, mir nicht weiter bekannten Manipulationen mit den Flachsfäden und, wenn nötig, nach ihrer Färbung in den grellsten, meist aus pflanzlichen Stoffen hergestellten Tönen von einer beachtenswerten Dauerhaftigkeit tritt Mitte Januar in jeder „*izbá*“ der Webstuhl in seine Rechte, manchmal ihrer sogar zwei in derselben Stube. Großvater baut die iast ganz aus Holz bestehende Maschinerie, deren einzelne Teile bis dahin im „*ambár*“, dem Speicher, gelegen, zusammen, und sitzt dann auch wohl, wenn die fleißige Schwiegertochter und Hausfrau mit der Arbeit begonnen,

hinten an der Walze, um von Zeit zu Zeit den „Aufzug“ nachzuspannen, wenn er sich lockert, indes vorn emsige Füße die Pedale treten und das Schiffehen hin und her saust, um die derbe Leinwand für Hemden, Unterzeug, Werktagskleidung, Handtücher, Tischdecken usw. entstehen zu lassen. Mit Bewunderung habe ich aber oftmals zugeschaut, wenn die geschickten Hände solch einer einfachen Bauersfrau, der Lesen und Schreiben fremde Begriffe sind, die entzückendsten Muster auf Handtüchern, Decken und Feiertagskleiderstoffen in den buntesten Farben hervorzauberten, Muster, deren sich selbst manch hochherrschaftliche Wohnung (am Kurfürstendamm) nicht zu schämen brauchte, und daß gerade die heute zum Schlagwort gewordene „Raumkunst“ aus diesen Motiven viel lernen kann, ist glücklicherweise ja auch schon anerkannt worden. Freilich, den „letzten Schrei der Mode“ zu formen sind die auf diesem Wege hergestellten Leinstoffe mit ihren nur geradlinigen farbigen Zierstreifen und Feldern nicht berufen, aber es ist ja schließlich nicht das Kleid, das die Trägerin heraushebt, sondern deren Antlitz und Anmut, und es fragt sich noch, was schöner aussieht: eine Gruppe Dorfmädel und junger Frauen aus dem Gouvernement Kostromá in ihren farbenprächtigen selbstgewebten und oft auch noch bestickten Kleidern bei ungezwungener natürlicher Entfaltung der Körperformen oder so manche Damen unserer Gesellschaft, in stoffliche Erzeugnisse gehüllt, die ihnen die Modeateliers in ewig wechselndem Turnus zur Hebung der Geschäftslage in der Konfektionsbranche diktieren, und bei künstlich geförderter schlanker Linie. — Doch über die „Geschmäcker“ ist ja nicht zu streiten. — Daß das Weben im Gouvernement Kostromá übrigens nicht nur von der bäuerlichen Bevölkerung, die a conto Kleidung noch am Prinzip der Selbstversorgung hängt, ausgeübt wird, habe ich im Dorfe Júrovo-Makárjevskoe erleben können. Dort saß die Lehrerin, die ihre Bildung auf dem pädagogischen Seminar in einer kleinen Provinzstadt erhalten, aber mit 25 Jahren noch keine Eisenbahn gesehen hatte, im Winter Tag für Tag am Westuhl, unablässig mit der Herstellung ihres eigenen Bedarfs an Wäsche und Kleidung beschäftigt und manches Stück zurücklegend, das sie mit errötendem Blick als ihre „Aussteuer“ bezeichnete. Wer weiß, ob und wann sich Júlja Ivánovnas Wunsch in dieser Richtung erfüllt hat? . . .

Zu jeder bäuerlichen Wirtschaft gehört natürlich ein Speicher, der im Gouvernement Kostromá, wie überall in Rußland, mit dem Worte „*ambár*“, tatarischer Herkunft, bezeichnet wird. Wie anderswo, dienen diese Bauten, als Blockhäuser nach dem Muster des oben geschilderten „*ovín*“, aber natürlich ohne den Darrofen, ausgebildet, zur Aufbewahrung von Brot- und Saatgetreide, Mehl, Futtermitteln, Geräten für den Acker- und Gartenbau, und oft noch, so sonderbar uns das auch anmuten muß als — Speisekammer, wenigstens für Nahrungsmittel, die bei den dortigen scharfen Frösten nicht dem Verderben ausgesetzt sind, wie z. B. Dörr- und Rauchfleisch, die von der Landbevölkerung gern und als Vorrat für die Fastenzeiten in größeren Mengen eingekauft und getrockneten und scharf gesalzenen Fische (besonders Zander, russ. *sudák*), getrocknete Pilze usw. Der „*ambár*“ liegt aus Bequemlichkeitsrücksichten meist in der Nähe des „*ovín*“; d. h. in einer Entfernung von etwa 150 m vom Wohnhaus und den Stallungen. Befürchtung, dort bei Nacht und Nebel bestohlen zu werden, braucht der Bauer nicht zu hegen, denn die Bevölkerung ist ehrlich, und mir ist während der ganzen drei und einhalb Jahre, die ich dort zubrachte, nicht ein einziger Diebstahlsfall zu Ohren gekommen. Freilich ist es vorgekommen, daß Kinder heimliche Legestellen der Hühner ausfindig machten, um die frischen Eier auszutrinken; ältere Knaben sollen auch auf rohe Gurken scharf sein, die sie, wie allgemein üblich, mit Salz verzehren. Oft sah ich große Bahnen frisch-

gewebter Leinwand auf ziemlich weit vom Gehöft entfernten Rasenflächen wochenlang bei Tag und Nacht zum Bleichen ausgelegt und angepflockt, ohne daß je eine Bäuerin besorgt gewesen wäre, es könne das mühsame Erzeugnis von ihrer Hände Arbeit gestohlen werden. Hunde, die das Gehöft bewachen, hält man so gut wie gar nicht, denn da besteht immer die Möglichkeit, der Hund könnte unversehens in die Wohnräume gelangen, was unter keinen Umständen sein darf, denn das käme einer Versündigung und Nichtachtung gegenüber den heiligen Darstellungen im „*krásnyj ugolók*“ gleich. Und doch läßt man dem „*ambár*“, der übrigens, was ich zu sagen vergaß, um der Bodenfeuchtigkeit zu wehren, auf starken Pfählen etwa 70 cm über der Erde steht, einen wirksamen Schutz angedeihen, indem über dem verschlossenen Eingang des meist fenster- und luckenlosen Baus ein Heiligenbild, gleichviel mit welcher Gestalt, angebracht wird. So fand ich, als ich zum erstenmal, nachdem der Schnee von der Rasenfläche, auf der der „*ovín*“ und die beiden „*ambáry*“ meiner Wirtsleute in Timóšino standen, auf der Erde ein schönes, aber von der Witterung schon arg mitgenommenes Christusbild und die eine Hälfte einer Mariendarstellung; beide Bilder mochten, nach dem Ikonenstil und der Ausführung zu schließen, etwa 150 Jahre alt sein. Ich brachte sie meinem Wirt, der mir sagte, daß das Christusbild sich vom „*ovín*“, die Hälfte des Marienbildes von dem einen „*ambár*“ infolge der Winterstürme gelöst haben müsse. Die andere Hälfte des letzteren Bildes fand sich noch über dem Eingang des zweiten Speichers. Auf meine Frage, warum er an beiden Speichern nur je eine Hälfte des Bildes angenagelt habe, meinte der Bauer, das habe nichts zu sagen, da den Teilen ebensoviel schützende Kraft innewohne, wie dem ganzen Bilde. Beide Darstellungen erhielt ich gegen eine kleine Erkenntlichkeit meinerseits als Geschenk und kann heute nur bedauern, daß mir die Bilder hier in Deutschland bei einem Umzuge abhanden gekommen sind.

Daß die unermeßlichen Waldungen Kostromás einem ansehnlichen Wildbestand Gehege und Äsung bieten, braucht wohl nicht erst besonders gesagt zu werden. In reichlichem Maß kommen dort noch Elche, Wildschweine, Wölfe und Bären vor, von Rotwild, Hasen, Füchsen und Auerhähnen, als den hauptsächlichsten Objekten des dortigen Waidwerks, ganz zu schweigen. Von diesen letzteren sah ich so manches Exemplar selbst im Revier. Wölfe habe ich zwar dort öfters heulen hören, da sie sich in den Herbst- und Winternächten häufig in die Nähe der Dörfer wagten und dabei auch mehrere Schafe in den Hürden würgten, im übrigen aber kenne ich Meister Isegrim von Angesicht zu Angesicht nur aus dem zoologischen Garten. Ebenfalls sind mir Bären nur aus dem künstlich herbeigeführten, verhältnismäßig fried samen Zustand hinter den Gittern des Käfigs bekannt. Trotzdem nun die Fälle, in denen besonders kühne und gewandte Bauern Bären zur Strecke brachten, im Gouvernement Kostromá auch in der Umgebung der Dörfer, in welchen ich interniert war, durchaus nicht zu den Seltenheiten gehörten, wird mit der Jagd nur der Zweck verfolgt, sich in den Besitz des Fells von Meister Petz, seines Fettes und seiner Tatzen zu setzen. Das Fleisch wird vergraben oder einfach als Aas im Revier liegen gelassen, denn wenn auch dem Mitteleuropäer bei Erwähnung von Bärenschinken das Wasser im Munde zusammenläuft, denkt doch kein Russe auch nur im Traum daran, solch eine Beute als Nahrungsmittel zu verwenden. Diesem Abscheu oder Widerwillen müssen totemistische Anschauungen zugrunde liegen, und es darf in diesem Zusammenhang nicht außer acht gelassen werden, daß wir der gleichen und ähnlichen Auffassungen auch bei anderen Völkern Sibiriens und seiner Grenzgebiete, Völkern, die manche ethnischen Züge mit den Russen gemeinsam haben,

begegnen. Ja, diese totemistischen Einstellungen kommen bei den fraglichen Völkern, wie ich das seiner Zeit im „Anthropos“, Bd. XX, Jhrg. 1925, S. 807—808, etwas näher ausführen konnte, auch in der Bezeichnung des Bären in den jeweiligen Sprachen zum Ausdruck, insofern als z. B. die Mongolen ihn „*kümün gürügesün*“, den „Wilden Menschen“, nennen, während er bei einigen Mandschuvölkern „*mafa*“, „Großvater“, heißt. Diese Enthaltsamkeit vom Genuß gewisser Tiere (vgl. jüdische Gebräuche!) erstreckt sich bei den Russen des Gouvernements Kostromá — und nur von diesen kann ich hier berichten — auch auf den Aal und den in den dortigen Flüssen überaus häufigen fetten Wels, von dem ich während meines dortigen Aufenthalts sicher im Laufe der Zeit nicht weniger wie 1,50 Ztr. mit dem größten Appetit verzehrt habe, ohne mich dabei durch die Volksmeinung, dieser Fisch sei, wie der Aal, doch eine Wasserschlange, nicht im mindesten stören zu lassen. Bekanntter dürfte sein, daß die gläubigen Russen keine Taube essen, was verständlich wird, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß sie das Symbol des Heiligen Geistes ist. Als eine mir unerklärliche Erscheinung möchte ich in diesem Konnex noch erwähnen, daß die Bevölkerung des Gouvernements Kostromá in keiner Weise von den dort sehr zahlreich vorkommenden und doch so schmackhaften gelben Pilzen, die wir Pfifferlinge oder (wenigstens in Pommern) Rehfüßchen nennen, Gebrauch macht, während sie andererseits große Mengen von Morcheln, oft unter dem noch tauenden Schnee gesammelt, Bläulingen und Steinpilzen als Nahrungsmittel verwendet. Im übrigen bilden Steinpilze im getrockneten Zustande hier einen nicht unbedeutenden Handelsartikel, der an fahrende Aufkäufer abgesetzt wird. — Das Fett des Bären, das übrigens, ausgelassen und erhärtet, delikater als das feinste Gänseschmalz schmeckt, wie ich schließlich selbst nach einigen verunglückten Ausschmelzversuchen mit dem Resultat „Stiefelschmiere“ herausbekam, wird von den Jägern in die Seifensiedereien verkauft oder, häufiger, zu sog. „Mühlenfett“ verarbeitet, das, wie schon der Name andeutet, zum Schmieren der Hartholzkämme des Übersetzungsgetriebes dient, das in den Mühlen die Kraft des Wasserrades auf den rotierenden Stein der Mahlgänge überträgt. Den Tatzen des Bären wird eine prophylaktische Kraft gegen allerhand Widerwärtigkeiten im häuslichen und Berufsleben des Jägers zugeschrieben, und ich kannte im Dorfe Timošino einen alten Bauern namens Toptýgin (der Name bedeutet übrigens selbst „Meister Petz“!), der nicht weniger als 42 Exemplare dieser Gattung erlegt hatte, mit deren bekrallten, Respekt einflößenden Tatzen die Innenwände seines Hauses und seiner Wirtschaftsräume benagelt waren!

Nach zehnmonatigem Aufenthalt in Timošino hielt es die mit unserer Überwachung betraute Gendarmeriebehörde aus uns nicht weiter bekannten Gründen für angebracht, unsere Übersiedlung nach dem etwa 100 km entfernten Dorfe Júrovo-Makárjevskoe anzuordnen, natürlich auf unsere Kosten. So sah denn der winterliche Nikolaustag (es gibt noch einen sommerlichen, der 9. Mai), d. h. der 6./19. Dezember 1914, eine Karawane von 14 bäuerlichen Schlitten, mit je zwei dampfenden Pferdchen bespannt, über glitzernden, hartgefrorenen tiefen Schnee am frühen Morgen dem nahen Walde zustreben, der uns erst am nächsten Abend kurz vor dem Orte unserer Bestimmung wieder freigeben sollte, nachdem Mensch und Tier die Nacht in dem einzigen Hause auf der ganzen weiten Strecke, einer recht geräumigen Waldhüterstation — die eigentlichen Förster saßen in den Städten — zugebracht hatten. Die Fama von unserer Ankunft war uns schon vorausgeeilt, und es gab bei so mancher Bauernfrau, bei der wir uns in Gruppen einmieteten, eine angenehme Enttäuschung, als sich nun nicht bewahrheitete, was irgend jemand, der es wissen mußte, erzählt

hatte, nämlich, daß die „Germány“ Abkömmlinge des Teufels seien und, unter den Haaren versteckt, noch kleine Ansätze von Hörnern hätten! Und nun erst das Staunen, als einige dieser vermeintlichen Teufelsabkömmlinge sogar ein recht passables Russisch sprachen, von dem sich der dortige Dialekt im allgemeinen nur insofern unterscheidet, als er in vielen Fällen statt „tsch“ (č) ein „ts“ (c) gebraucht, so daß z. B. das Wort „pjetschka“ (pěčka), „Ofen“, wie „pjetska“ (pěčka) klingt. Wohl diesem Umstand einer reibungslosen gegenseitigen Verständigung und einer weniger als vordem auf die Nerven fallenden polizeilichen Kontrolle, war es zuzuschreiben, daß bald das beste Einvernehmen zwischen uns und der Dorfbevölkerung herrschte. Lebenshaltung und Beschäftigung der Bauern und ihrer Angehörigen waren auch hier die gleichen wie in Timošino, nur hatte der Ort eine größere Bedeutung, da er an einer viel befahrenen Verkehrsstraße liegt und der das Dorf vom Walde trennende wasserreiche Čérnyi Luch eine zwar primitive, aber leistungsfähige und darum viel in Anspruch genommene Mühle treibt, die allerdings in der Hochwasserzeit, wenn große Wassermassen der Unža und durch sie der Wolga zueilten, stillgesetzt werden mußte. Auch die Baulichkeiten von Júrovo-Makárjevskoe unterschieden sich in nichts von jenen in Timošino, nur wollte es mir scheinen, daß in der Ausführung der an große Laubsägearbeiten erinnernden Fensterumrahmungen eine größere Mannigfaltigkeit und Farbenfreudigkeit herrschte. Hervorgehoben sei auch noch, daß der Ort eine eigene Postanstalt, aber ohne Telegraph, besaß, jedoch kam der Herr Postmeister Trónin nur einmal in der Woche in die Verlegenheit, amtliche Funktionen ausüben zu müssen, denn eben nur einmal in dieser Frist erreichten Postsendungen aus einem 55 km entfernt an der Wolga liegenden Städtchen mit dem bekannten Gefährt, dessen beide Pferdchen Glöcklein tragen (also durchaus nicht „Drei Rosse vor dem Wagen . . .“, wie es in dem bekannten Liede heißt), das stille Dorf, und schon am selben Abend kehrten Postkutscher und Postillion, was dort durchaus nicht dasselbe ist¹⁾, zurück, woher sie gekommen. Iván Vasiljevič, so hieß der Postillion, der auch uns die Sachen manchmal — denn das gehörte nicht zu seinen Obliegenheiten — nach vorheriger, Gott weiß, wievielter Zensur durch den Dorfschreiber ins Haus brachte²⁾, sammelte Briefmarken, aber nur abgestempelte russische Briefmarken, und bat darum auch uns, ihn darin zu unterstützen. Das taten wir natürlich gerne, ohne uns etwas Besonderes dabei zu denken. Schließlich fragte ihn denn einmal irgendeiner von uns, was er denn eigentlich mit all den vielen Dubletten anfinke. „Na, meinte er anfänglich etwas verlegen, ich will Dir das sagen, denn Du bist ja ein vernünftiger Mensch. Sieh mal, zu Hause sitzen die Frau und die Kinder; mein Gehalt ist nicht groß und Nebenverdienst habe ich nicht. Da muß man sich zu helfen wissen. Wenn ich hier und in den anderen Dörfern, die unser Postwagen oder Schlitten berührt, austrage und dabei auch Briefe in Empfang nehme, dann wollen die Leute auch Marken von mir, die ich natürlich nicht bei mir habe. Ich nehme dann einfach den unfrankierten Brief und das Geld fürs Porto, klebe später die Marken, die ich von Euch habe, mit frischem Gummi säuberlich auf, flugs ein zweiter Stempel darüber, der Brief geht weiter und ich habe ein paar Kopeken verdient.“ Treuherzig und wahr!

Nachdem ich bereits in der vorhergehenden Schilderung des Lebens in Timošino das Wenige, was mir vom volkskundlichen Standpunkt aus mitteilenswert erschien, ausgeführt habe und dabei auch schon wiederholt auf Beobachtungen in Júrovo-Makárjevskoe zu sprechen gekommen bin, bleibt hier nur noch Einiges zu ergänzen. An zwei Häusern des Dorfes bemerkte

¹⁾ Postillion, russisch: *počtalion*: Briefträger.

²⁾ Wir mußten uns sonst unsere Briefe selbst beim Dorfschreiber abholen.

ich auf dem Dachfirst am vorderen Giebelende des Wohnhauses, nach der Straßenfront gerichtet, auf einer etwa 1 m hohen Stange eine menschenähnliche, kleine, roh aus Holz geschnitzte Figur mit ausgebreiteten Flügeln aus dem gleichen Material. Ich konnte auf meine Frage nur in Erfahrung bringen, das sei der „Wettergott“ (*vétrenyj bog*). Was für eine weitere Bedeutung es sonst mit dieser Darstellung hat, die ich, wie gesagt, nur an zwei Stellen gesehen, kann ich nicht angeben.

Besser steht es in dieser Hinsicht um den „Hühnergott“ (*kurinyj bog*); den ich selbst aber auch nur an einigen Stellen gesehen habe, und zwar zufällig, da ich in fremden Hühnerställen natürlich nichts zu suchen habe, oder genauer, überhaupt in den Ställen anderer Leute, da die Hühner sich in diesen nur mit einer einfachen, an Stricken hängenden Stange begnügen müssen. Da fand ich eines Tages am Flußufer einen durchlochten Stein, den ich mir als Naturspiel einsteckte und übrigens noch heute besitze. Zufällig bekam ihn meine damalige Wirtin, eine etwa siebzigjährige Bäuerin, zu Gesichte: „Woher, mein Lieber, sagte sie, hast Du den Hühnergott?“ Verständnislos schaute ich sie an, denn ich wußte damals noch nicht, worum es sich handle. Da führte mich die alte Frau in den Stall, wo unmittelbar oben neben der abwärtsführenden kurzen Treppe das Gestänge für die Hühner angebracht war. Dort hing an einer Schnur direkt vor meinen Augen, ohne daß ich je darauf geachtet hätte, genau solch ein gelochter Stein, wie ich ihn gefunden. „Allmorgendlich, wenn der Hahn erwacht, der seinen Sitz dicht neben der Schnur mit dem Lochstein hat, singt er, das weißt Du doch!“ erklärte mir die Alte, was ich allerdings bejahen mußte, denn in Rußland „kräht“ der Hahn nicht, sondern er „singt“ (*poét*) und heißt auch darum „*pétúch*“, der „Sänger“. „Nun, das ist eben sein Gebet um Futter und Eiersegen, das er an den Hühnergott richtet!“ Jetzt wußte ich wenigstens, woran ich war, denn all das wurde mir mit der ernstesten Überzeugung gesagt. Auf Jahre hatte ich dann diese Erinnerung an den Hühnergott ad acta gelegt, bis sie wieder durch eine schreiend bunte Illustration in einem „Journal“ geweckt wurde, in dem ich derartiges nicht erwartet hatte. Das war in einer Nummer des „*Bez-bóžnik*“, des „Gottlosen“, jenes in Aufmachung und Inhaltgleich widerlichen Organs, dessen sich die antireligiöse Propaganda in Sowjetrußland für ihre Zwecke bedient. Angabe von Nummer und Jahrgang des betreffenden Heftes fehlen, was bei russischen Publikationen auch ersteren Charakters durchaus keine Seltenheit ist. Nur ist auf dem in Rede stehenden Bilde, das eine Schar von Hähnen und Hühnern zeigt, der Hühnergott, der dort ausdrücklich als solcher bezeichnet wird, nicht, wie ich es im Gouvernement Kostromá gesehen hatte, als durchlochter Stein dargestellt, sondern in zwei anderen Aufmachungen: durch einen am oberen Rande zerbrochenen Tontopf und einen abgetragenen Bastschuh (*lápot'*)¹⁾. Aus dieser Modifikation erhellt, daß die Darstellung des Hühnergottes unter verschiedenen Sinnbildern vorkommt, und nicht, wie das ja auch bei näherer Überlegung ohne weiteres klar sein mußte, auf das Gouvernement Kostromá beschränkt ist.

Zum Schluß unserer Ausführungen sei noch mit einigen Worten einer wichtigen Persönlichkeit im Kollektivleben der Dörfer, die ich hier näher

¹⁾ Auf der Rückseite des Bildes findet sich eine kurze, aber im allgemeinen nicht ernst zu nehmende Notiz, dazu die Zeichnung eines „Hühnergottes“ aus dem Museum der Kreisstadt Dmitrovo (nördlich von Moskau). Topf und Bastschuh sind an die Enden einer Schnur gebunden, die über einen Nagel gehängt ist. Im Gegensatz bzw. in Ergänzung zu der Erklärung, die wir erhielten, heißt es in der Notiz: „Wenn die Hühner einzudruseln beginnen, schauen sie auf ihren Gott, beten und schlafen ein. . . . Hängt man keinen Hühnergott auf, so legen die Hühner schlecht und der Iltis erwürgt sie. Gut und nützlich ist der Hühnergott und besteht doch aus weiter nichts, wie aus einem alten Bastschuh und einem zerschlagenen Topf, durch eine Schnur verbunden.“

kennenlernen durfte, gedacht: des Hirten. Schon oben hatte ich bemerkt, daß Beginn und Ende des Weideganges für das Rindvieh, dem sich meist auch die Schafe anschließen, an bestimmte Kalenderdaten gebunden sind, die unter allen Umständen eingehalten werden. Diese Tage sind für den ersten Austrieb auf die dann hier noch recht spärliche Weide St. Georg am 23. April alten Stils (unserem 6. Mai entsprechend) und der Tag Mariae Schutz (*Pokrów*), der 1. (14.) Oktober. Am erstgenannten Tage wird die ausziehende Herde nach einem besonderen Ritus vom Priester eingesegnet. Während dieser ganzen langen Zeit bleibt das Vieh für den Weidegang der Obhut und Sorge des Dorfhirten anvertraut, der darum ein älterer, wohl-erfahrener und zuverlässiger Mann sein muß. In Júrovo-Makárjevskoe war der Inhaber dieses wichtigen Amtes aus geschäftlichen Interessen auf dem Gebiet der Lebensmittelversorgung gegen Rauchtobak meinerseits mein Freund, und ich habe dem alten würdigen Herrn in der in mancher Hinsicht damals schon recht knappen Zeit vieles zu danken. Allmorgendlich um etwa 5 Uhr ertönt durch die Dorfstraße in rhythmischem Takt der laute Schlag zweier Holzstäbe auf einem Brett, das der Hirt an einer Schnur um den Hals in Hüfthöhe trägt. An seiner Seite hängt ein Beutel aus grober Leinwand mit dem Tagesproviant. Allenthalben öffnen die Bäuerinnen, die eben das Melken beendet haben, die nach der Straße führenden Stalltüren, und wartend steht mit ihrem Kälbchen die Kuh davor, bis die anderen Tiere bei ihrem Stalle angelangt sind, um sich ihnen anzuschließen. Abends, noch reichlich vor Sonnenuntergang — denn bei guter Weide müssen die Tiere früh gemolken werden, wenn nicht bei besonders ergiebigen Tieren das noch ein drittes Mal mittags auf der Weide geschieht — wiederholt sich dasselbe Schauspiel in umgekehrter Folge, nur mit leichterm Getrommel des Hirten, und jede Kuh bleibt mit sicherem Instinkt vor ihrer Stalltür stehen, wenn diese noch nicht geöffnet sein sollte. Eigenartig ist bei dieser Weidewirtschaft die Versorgung und Entlohnung des Hirten. Jeden Tag, manchmal auch zwei Tage hintereinander, sehen wir den Hirten in einer anderen Kleidung; auch seine Fußbekleidung wechselt ständig, obgleich der Ungewohnte das kaum unterscheidet, denn die russischen Bastschuhe gleichen sich natürlich wie ein Ei dem andern (von Stiefeln ist in diesem Falle keine Rede). Das findet darin seine Erklärung, daß der Reihe nach die Besitzer von Milchvieh den Hirten so viele Tage lang hintereinander mit Kleidung und Essen versehen müssen, als sie Kühe haben. Das ist also meist nur ein Tag, in seltenen Fällen zwei oder gar drei. Abends, nach der Heimkehr, wird der Hirte in dem jeweils fälligen Gehöft mit einer warmen Suppe oder einem sonstigen Gericht bewirtet. Sind die Besitzer einmal in dieser Weise ihren entsprechenden Verpflichtungen gerecht geworden, so fängt die Reihe von vorne an. Etwaige Differenzen, die dadurch entstehen, daß manche Gehöfte gegen Ablauf des Weideganges nicht mehr zur Erfüllung dieser Pflicht herangezogen zu werden brauchen, werden in Naturalien an den Hirten ausgeglichen. Geldbeträge für seine Tätigkeit fallen ihm pro Kuh nur in geringer Höhe zu, dafür aber erhält er zu festgesetzten Fristen von jedem Gehöft bestimmte Mengen an Brotgetreide, Erbsen, Butter und Quarkkäse sowie gewisse Längen von — natürlich — selbstgewebter Leinwand. Aber auch der Erlös aus diesen an Ort und Stelle wenigstens damals verhältnismäßig wenig wertvollen Naturallieferungen reicht nicht hin, um dem Hirten einen ruhigeren Winter zu gewährleisten. Dann zieht auch im Oktober entweder mit dem Bündel auf dem Rücken zur Filzschuhfabrik in die Stadt oder mit der Axt über der Schulter in den Wald mit kurz geschnittenem Haupthaar der Mann, den man während des Sommers nur mit langer, flatternder Mähne sah, denn — würde der Hirt seine Haare scheren, dann wiche das Glück von der Herde.

Die Zahlzeichen der Maya.

Von

Paul Schellhas.

Eine Geschichte der Mayaforschung zu schreiben, dürfte noch verfrüht sein. Diese Wissenschaft ist knapp ein halbes Jahrhundert alt und begann eigentlich erst mit der Herausgabe von zuverlässigen mechanischen Reproduktionen der Handschriften, von denen vorher nur eine Nachzeichnung der Dresdener in Kingsboroughs Riesenwerk vergraben war. Und doch muß man schon heute manchmal zurückschauen, wenn die Frage aufgeworfen wird, wer es war, der zuerst dieses oder jenes Problem der Mayaforschung gelöst hat. Dazu gehören die Zahlzeichen der Maya. Ihre Entdeckung fällt in das Frühstadium der Mayaforschung. Seit ihren Anfängen wurde unbestritten als feststehend angenommen, daß die Maya das bekannte System von Punkten und Strichen für die Zahlen von 1 bis 19 benutzten, und daß sie ein Vigesimalssystem hatten. Schon 1875 gibt Léon de Rosny in der Abhandlung „Mémoire sur la numération dans la langue et dans l'écriture sacrée des anciens Maya“ im *Compte rendu* des 1. Internationalen Amerikanisten-Kongresses, Nancy 1875, S. 450/51, die Mayaziffern der Punkte und Striche wieder, allerdings noch mit verschiedenen Irrtümern, z. B. indem er für 20 vier Striche angibt und die 4 auch durch je zwei Punkte übereinander darstellt. Wer eigentlich der erste Entdecker der Zahlzeichen war, ist nicht ganz leicht festzustellen; anscheinend ist es Rosny gewesen. Jedenfalls hat er zuerst ein bestimmtes Resultat in dieser Frage veröffentlicht, wie auch Förstemann, „Die Mayahandschrift der Königl. öffentl. Bibliothek zu Dresden“, Dresden 1892, Einleitung S. 5, annimmt. Cyrus Thomas in „A study of the manuscript Troano“ (Contributions to North American ethnology, Vol. V, Washington 1882) S. 17, sagt über die Bedeutung der Zahlzeichen nur: „It is now generally conceded, that etc.“ ohne nähere Angaben. Man denkt natürlich zunächst an eine Überlieferung durch Landa oder irgendeinen anderen der spanischen Autoren zur Zeit der Eroberung. Aber es ist eine merkwürdige Tatsache, daß keiner der spanischen Schilderer der einheimischen Bevölkerung des Mayagebiets und ihrer alten Kulturverhältnisse etwas darüber berichtet, obgleich man doch meinen sollte, daß gerade die Ziffern ein interessanter und dabei einfacher, allgemein bekannter und alltäglicher Gegenstand waren. Selbst Landa in seiner „Relacion“ bringt auffallenderweise die Zahlzeichen der Maya nicht. Das ist um so auffallender, als er ja die viel schwierigeren hieroglyphischen Tages- und Monatszeichen wiedergibt und die komplizierte Verbindung der ersteren mit Zahlen im Tzolkin eingehend behandelt. Er kombiniert aber die 20 Tageszeichen mit römischen Ziffern und erwähnt mit keinem Wort, wie die Maya in ihrer Hieroglyphenschrift diese Zahlzeichen schrieben, obgleich dies doch keineswegs schwierig war und hier geradezu auf der Hand lag. Dazu kommt noch, daß er in § XXIV seiner „Relacion“ sogar die Art der Maya zu zählen, schildert: „Que su cuenta es de V en V, hasta XX, y de XX en XX hasta C, y de C en C hasta 400, y de CCCC en CCCC hasta VIII mil. Y desta cuenta se servian mucho para la contratation de cacao. Tienen otras cuentas muy largas, y que las protienden in infinitum, contandolas VIII mil XX vezes que son C y LX mil, y tornando a XX duplican estas ciento y LX mil, y despues yrlo assi duplicando hasta que hazen un incontable numero. Cuentan en el suelo o cosa llana.“ „Sie zählen von 5 zu 5 bis 20, dann in Zwanzigern bis 100, in Hunderten bis 400 und von 400 in Vierhundertern bis 8000 . . . Dann aber haben sie noch eine größere Zählung, die sich ‚in infinitum‘ erstreckt, indem sie die Zahl

800 zwanzigmal nehmen, was 160 000 ausmacht; dann zur zwanzig zurückkehrend, verdoppeln sie die 160 000, bis sie so verdoppelnd zu einer unendlichen Ziffer gelangen. Ihre Berechnungen machen sie auf dem Erdboden oder irgendeiner ebenen Fläche.“ In § XXXIV kommt Landa nochmals kurz darauf zurück und sagt: „Ya e dicho que el modo de contar de los indios es de cinco en cinco, y de quatro cinco hazen veinte . . .“ Man kann nicht sagen, daß diese Angaben sehr klar sind, und man kann sich auch hier nur wundern, weshalb Landa bei seiner so genauen Schilderung nichts über die Ziffern der Maya sagt. Überdies stimmen seine Angaben auch, wie wir wissen, nicht überein mit dem Zahlensystem der Handschriften und der Inschriften. Von der bekannten Unregelmäßigkeit, der Abweichung vom Vigesimalsystem bei der zweiten Multiplikation mit 20, wie sie in den Handschriften und Inschriften sich zeigt, ist keine Rede. Über die Zeitrechnung der Maya berichten uns außer Landa auch andere spanische Autoren, wie Aguilar, Cogolludo, Pio Perez u. a. ebenfalls ohne, wie gesagt, der Zahlzeichen zu gedenken. Wegen der sprachlichen Formen der Mayazahlen vgl. Beltran „Arte de el idioma Maya“ 2. ed. Merida 1859, S. 195—208, und Alfred M. Tozzer „A Maya grammar“ in Papers of Peabody Museum, Vol. IX, 1921, S. 97ff. und 301.

An sich wäre es ja auch ohne irgendeine bestimmte Überlieferung nicht schwierig gewesen, die Zahlzeichen in den Handschriften zu erkennen, aber es gibt eine solche Überlieferung. Sie ist enthalten in einem der sogenannten „Bücher des Chilán Balam“, und zwar dem von Káua, aus der Feder eines einheimischen Verfassers, erstaunlich spät, nämlich im 18. Jahrhundert, einem Manuskript in der Mayasprache, aufgeführt von Tozzer in seiner Bibliographie zu „A Maya grammar“, und die Stelle ist abgedruckt und übersetzt bei Daniel G. Brinton in seinem Werk „The Maya chronicles“, Philadelphia 1882 (Brintons Library of aboriginal american literature Nr. 1), S. 47/48. Brinton bezeichnet das Sammelmanuskript, in welchem dieses „book of Chilán Balam“ enthalten ist, als „Codice Perez“ und beschreibt es als „a series of extracts from various ancient Maya manuscripts obtained by the late distinguished Yucatecan antiquary Don Juan Pio Perez and named from him by Canon Crescencio Carrillo and other linguists. It is in 4to, pgg. 258“. Hier heißt es in der Übersetzung von Brinton: „They (our ancestors) used (for numerals in their calendars) dots and lines (i. e. bars) back of them; one dot for one year, two dots for two years, three dots for three years, four dots for four, and so on; in addition to these they used a line; one line meant five years, two lines meant ten years; if one line and above it one dot, six years; if two dots above the line, seven years; if three dots above, eight years; if four dots above the line, nine; a dot above two lines, eleven; if two dots, twelve; if three dots, thirteen.“ Am Rande dieser Stelle gibt der Verfasser die Zahlen von 1 bis 13 in Mayazeichen wieder, und zwar die Einer nicht, wie überall in den Handschriften und auf den Steindenkmälern, durch runde Punkte, sondern durch kleine Vierecke: ■. Morley in seiner „Introduction to the study of the Maya Hieroglyphs“ S. 91 bezieht sich auf Brinton und gibt die Stelle wieder. Von Zahlzeichen für Null und für Zwanzig und von der Darstellung der höheren Zahlen durch mehrstellige Zahlen ist in dieser Schilderung keine Rede. Erst Förstemann fand das Zeichen für Null, und um dieselbe Zeit wurde auch das Zeichen für Zwanzig von ihm und verschiedenen anderen Forschern entdeckt. Vorher waren nur die Ziffern bis 19 bekannt, und Brinton bemerkt in seinem „Primer of Mayan hieroglyphics“ S. 18, daß die Bedeutung der Striche und Punkte auch unabhängig von der Mitteilung durch den einheimischen Autor von verschiedenen Seiten erkannt worden sei. In der

Tat war das ja auch nicht schwierig. Endlich war es auch wiederum Förstemann, dem wir die Entdeckung des Systems der höheren Zahlen in den Handschriften nach Stellenwerten zu verdanken haben, wovon ebenfalls in der obigen Schilderung nichts erwähnt wird, so daß es danach scheint, als hätte die Zahlendarstellung durch Striche und Punkte gar kein Ende gehabt, sondern als seien auch höhere Zahlen, über 20, in dieser Weise dargestellt worden.

Wie bekannt, hatten die Maya aber noch eine zweite Art von Zahlzeichen, nämlich Köpfe und sogar ganze menschliche Figuren, durch welche die Zahlen von 1 bis 13 dargestellt wurden. Über 13 bis 19 wurden die Zahlen durch Kombination der Ziffer für 10 mit den Ziffern von 3 bis 9 gebildet, darüber hinaus ging diese Art der Zahlendarstellung nicht. Eine höchst merkwürdige Tatsache in verschiedener Hinsicht! Diese Zahlzeichen, die ausschließlich auf den Inschriften vorkommen, werden in keiner der alten Überlieferungen erwähnt; sie sind durch Seler entdeckt. Offenbar liegt ihnen nicht das Vigesimalssystem zugrunde; sie zeigen vielmehr Spuren eines Dezimalsystems und deuten zugleich auch auf die 13 Tageszahlen im Tzolkin. Morley vergleicht sie mit unseren arabischen Ziffern, weil sie für jede Zahl ein bestimmtes Zeichen in Gestalt eines Kopfes oder einer menschlichen Figur haben, während er die Punkt- und Strichziffern mit den römischen Zahlzeichen vergleicht, weil sie nicht für jeden Wert ein Einzelzeichen besitzen, sondern durch Wiederholung einiger weniger Elemente, wie I, V, X bei den römischen Ziffern, die höheren Zahlen bilden.

Die Tatsache, daß ein Volk zwei ganz verschiedene Systeme zur Bezeichnung von Zahlenbegriffen besitzt, würde an sich nicht weiter erstaunlich sein, wenn man wüßte, daß eines dieser verschiedenen Systeme von einem anderen Volke übernommen ist, oder sogar beide, wie dies bei uns bezüglich der römischen und der arabischen Ziffern der Fall ist. Höchst erstaunlich ist aber diese Tatsache bei den Maya. Hat dieses mathematisch so hoch begabte Volk seine beiden Systeme ohne auswärtigen Einfluß entwickelt, so ist das in der Tat beispiellos und bewunderungswürdig und setzt eine sehr alte und hohe Kulturentwicklung voraus. Von welchem anderen Volk könnte aber sonst wohl das eine oder das andere dieser Zahlensysteme übernommen worden sein? Wir wissen darüber nichts, und die Wahrscheinlichkeit, daß eine solche Übernahme stattgefunden hat, ist auch sehr gering. Die Darstellung von Zahlen durch Köpfe und ganze menschliche Figuren kommt außer bei den Maya nirgends in Amerika vor, und wir wissen von keinem Volk, das einen solchen Einfluß auf die Mayakultur gehabt haben könnte, um ihnen ein so eigenartiges Zahlensystem zu übertragen.

An die im vorstehenden kurz geschilderten Tatsachen knüpft sich eine ganze Reihe verschiedener Fragen. Wie kommt es, daß keiner der spanischen Schriftsteller aus der Zeit der Eroberung die Zahlzeichen der Maya erwähnt? Waren zu der Zeit, als Landa seine „Relacion“ schrieb, also um 1565, die alten Zahlzeichen bereits vollständig vergessen und durch die römischen oder arabischen Ziffern verdrängt? Dann ist es aber auffällig, daß trotzdem das alte Kalendersystem noch allgemein bekannt gewesen sein muß, da es doch durch Landa eingehend geschildert wird. Weshalb wird nirgends, auch nicht von einheimischen Autoren in alten Manuskripten, wie den Büchern des Chilán Balam, erwähnt, daß es eine zweite Art der Darstellung von Zahlen durch Köpfe und menschliche Figuren gab, eine Art der Darstellung, die doch für Europäer oder europäisch, d. h. spanisch gebildete Eingeborene höchst merkwürdig und berichtenswert erscheinen mußte, falls sie ihnen noch bekannt war? Daß

diese Art der Darstellung im Mayavolke auch vor der Ankunft der Spanier nicht allgemein verbreitet gewesen sein kann, ist ohne weiteres anzunehmen; sie gehörte sicher zu den Kenntnissen kleiner Kreise gewisser Oberschichten. Waren aber auch die Zahlzeichen der Punkte und Striche, die Null und die Zwanzig, kein allgemeines Kulturgut und nur Geheimwissen der Priester? Weshalb aber nicht auch die Tages- und Monatszeichen? Ob die Kenntnis eines so abstrakten Begriffes, wie die Null, im Volke allgemein verbreitet war, mag man billig bezweifeln. Daß die Kenntnis der Hieroglyphen nicht jedermann zugänglich war, bezeugt Torquemada, der ausdrücklich berichtet, daß sie nur wenigen Vornehmen bekannt waren. Hatten die alten Maya überhaupt, d. h. im gewöhnlichen Leben, ein Ziffernsystem, und welches?

Bei der Prüfung dieser Fragen müssen zwei Tatsachen in Betracht gezogen werden. Einmal der Umstand, daß in der Ordnung der höheren Zahlen in der Punkt- und Strichart das Vigesimalsystem an der dritten Stelle, beim Tun, durchbrochen ist, indem nicht 20, sondern 18 Unal ein Tun bilden. Das heißt, daß die Zahlen nicht durchweg nach dem Vigesimalsystem, also nach arithmetischen Grundsätzen, geordnet sind, sondern nach chronologischen Grundsätzen und zu chronologischen Zwecken, nämlich um, wie auch Tozzer und Ludendorff annehmen, das Tun möglichst an das Sonnenjahr von 365 Tagen anzugleichen. Daß ein so mathematisch begabtes Volk, wie die Maya, in einem allgemein gültigen Zahlensystem eine solche Unregelmäßigkeit zugelassen hätte, ist völlig undenkbar. Es bleibt also nur der Schluß übrig, daß das sogenannte Zahlensystem eben überhaupt kein allgemeingültiges System für alle Zwecke war, sondern nur eine Form der Zeitrechnung, daß die Punkte und Striche also überhaupt keine allgemeingültigen Zahlen bedeuteten, sondern ausschließlich Zeichen für bestimmte Einheiten von Tagen waren.

Völlig unzweifelhaft dürfte die Richtigkeit dieser Annahme hinsichtlich der Darstellung von Zahlenbegriffen durch Köpfe und ganze Figuren sein. Daß diese keine allgemeingültigen Zahlzeichen im eigentlichen Sinne sein konnten, bedarf wohl kaum eines Beweises. Sie sind ja zu diesem Zweck völlig ungeeignet. Sie kommen auch niemals allein vor, sondern stets in Verbindung mit Zeichen von Zeitabschnitten, Tagen, Monaten oder größeren Zyklen. Sie waren eben Symbole von Zeitabschnitten astronomischer und kalendarischer Art und dienten wohl nur lapidaren und monumentalen Zwecken, wie aus ihrer ausschließlichen Verwendung auf Steindenkmälern hervorgeht. In dieser Hinsicht können sie also eher mit unseren römischen Ziffern verglichen werden.

Daß aber auch die andere Art der Zahlzeichen, die durch Punkte und Striche gebildeten, keine allgemein gebräuchlichen Zahlzeichen waren, wird in gewissem Grade schon bestätigt durch die oben zitierten Angaben im Buche des Chilán Balam von Káua, wenn man sie genauer ansieht. Denn der Verfasser sagt keineswegs, daß seine Vorfahren, die alten Maya, die Zahlen schlechthin mit Punkten und Strichen bezeichneten, sondern daß sie die Jahre in ihrem Kalender in dieser Weise zählten, daß ein Punkt ein Jahr und ein Strich fünf Jahre bedeutete. Dabei liegt anscheinend ein bloßer Irrtum des alten Verfassers nur insoweit vor, als er meint, daß seine Vorfahren die Jahre als Zeiteinheiten durch Punkte und Striche gezählt hätten, während sie, wie wir wissen, nicht die Jahre, sondern die Tage in dieser Weise zählten. Der Irrtum erklärt sich wohl dadurch, daß der Verfasser längst an den europäischen Kalender gewöhnt war und die alte Art der Tageszählung des „long count“ nicht mehr kannte, weil sie in Vergessenheit geraten war, so wenig wie er noch von den monumentalen Zeichen der Köpfe etwas gewußt haben wird.

Daraus folgt also, daß die Punkte nur Tage oder im long count größere Vielfache von Tagen, die Striche nur eine Reihe von 5 Tagen oder größere Vielfache von 5 Tagen, das Zwanzigzeichen nur eine solche von 20 Tagen, die Null einen unvollendeten Zeitabschnitt, bedeuteten, und daß diese Zeichen eben keine eigentlichen Zahlzeichen, sondern Kalenderzeichen waren, daß das ganze System kein Zahlensystem, sondern ein Kalendersystem war, so ungefähr, wie auch in unserem heutigen Kalender gewisse astronomische Angaben durch symbolische Zeichen wiedergegeben werden. Es ist im übrigen keineswegs eine notwendige Annahme, daß ein Volk mit höherer Kultur besondere Zahlzeichen besitzen muß, insbesondere solche, die sich zum Rechnen eignen. Die Römer mit ihrer hohen Kultur kannten nur ihre schwerfälligen und zum Rechnen ganz ungeeigneten Ziffern und waren gezwungen, zum Rechnen eine maschinelle Vorrichtung, ein Rechenbrett (abacus), zu benutzen, wie sie in den Schulen heute beim Elementarunterricht verwendet werden, wie sie aber auch die Vorläufer unserer heutigen kunstvollen Rechenmaschinen waren, an deren Grundlagen schon Männer wie Pascal und Leibniz gearbeitet haben. Ebenso besaßen die Griechen, bei denen die ersten neun Buchstaben des Alphabets als Ziffern dienten, das Rechenbrett (*ἄβαξ*), wie auch die Chinesen und die Japaner. Die Peruaner benutzten zur Aufzeichnung von rechnerischen Angaben bekanntlich die Quippu, Schnüre mit Knoten. Sie haben aber anscheinend auch Rechenbretter besessen, wie sich aus dem Manuskript in spanischer Sprache eines peruanischen Eingeborenen, D. Felipe Huaman Poma de Ayala in der Bibliothek zu Kopenhagen ergibt (Henry Wassén, „The ancient peruvian abacus“, in „Comparative Ethnographical Studies“ von Erland Nordenskiöld, Vol. 9, Göteborg 1931). Ob auch die Maya Rechenbretter hatten, läßt sich nicht feststellen; weder die Kodizes noch die Inschriften und sonstigen bildlichen Darstellungen enthalten etwas, was man dahin deuten könnte. Angesichts der zahlreichen rechnerischen Angaben in den Handschriften könnte man wohl vermuten, daß gelegentlich solche Vorrichtungen abgebildet wären. Daß es in der Neuen Welt sogar Sprachen gibt, die nicht einmal Zahlwörter besitzen, sei nur nebenbei erwähnt. So heißt es von den Tschikito in Bolivien: „No se puede en Chiquito ni contar dos, tres, cuatro etc., ni decir segundo, tercero etc.“ (L. Adam u. V. Henry, „Arte y Vocabulario de la lengua Chiquita“, Paris 1880).

Auf welche Weise die alten Maya die schwierigen astronomischen Berechnungen in den Kodizes mit ihren in die Millionen gehenden Zahlen mit Hilfe ihrer Ziffern bewerkstelligt haben, ist nicht bekannt. Ob es möglich ist, mit den Mayaziffern in unserer Weise zu rechnen, zu addieren, zu subtrahieren usw., ist ohne umständliche Versuche nicht zu beurteilen. Erheblich störend würde dabei die schon oben erwähnte Unregelmäßigkeit beim dritten Stellenwert, dem Tun, empfunden werden; ob man diese beim Rechnen im Interesse eines vollständigen Vigesimalsystems irgendwie beseitigen könnte, läßt sich ebenfalls ohne weiteres nicht sagen. Versuche in dieser Richtung und überhaupt Versuche, mit den Mayaziffern in unserer Weise zu rechnen, müssen fachkundigen Mathematikern überlassen bleiben.

Um die Richtigkeit der hier niedergelegten Auffassung über die Zahlzeichen der Maya zu prüfen, muß untersucht werden, ob sich Beispiele dafür finden, daß diese Zeichen auch für andere Dinge als Zeitabschnitte, kalendarische und astronomische Angaben benutzt worden sind.

Spinden sagt über das Zahlensystem der Maya in „The reduction of the Mayan dates“ S. 54: „Although recorded examples are no longer

extant the Mayas undoubtedly made use of the straight (!) vigesimal system in connection with quantities of goods in commerce, tribute etc., and probably also in censuses of population.“ In der Tat spricht für diese Ansicht das obige Zitat aus Landas „Relacion“; man kann also auch nicht einmal sagen, daß keine Überlieferungen existieren, wie Spinden meint. Aber die Annahme, daß die Maya im gewöhnlichen Leben ein strenges, konsequent durchgeführtes Vigesimalsystem, ohne die Unregelmäßigkeit in der dritten Stelle hatten, ist nur eine Hypothese, für die wir keinen Beweis haben, wenn wir auch ein Beispiel dafür bei den Cakchiquel finden (Seler, Gesammelte Abhandlungen I, S. 504ff.), und damit ist auch die Frage der Zahlzeichen nicht beantwortet¹⁾. Morley bemerkt in „An introduction to the study of the Maya hieroglyphs“ S. 105, Anm. 1: „Wether the Maya used their numerical system in the inscriptions and codices for counting anything besides time is not known.“ Das dürfte die richtige Auffassung von der Sachlage sein: wir wissen es nicht.

Was die Handschriften anlangt, so ist kaum noch ein Zweifel möglich, daß ihr Inhalt fast durchweg mythologischer, kalendarischer und astronomischer Art ist. Ganz besonders gilt das von der Dresdener. Wir verdanken den scharfsinnigen Untersuchungen Ludendorffs in den „Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften“ einen hochinteressanten Einblick in das erstaunlich bedeutende astronomische Wissen, das die Maya in dieser Handschrift in langen Reihen von hohen, in die Millionen gehenden Zahlen niedergelegt haben. Alle Zahlzeichen, die in der Dresdener Handschrift vorkommen, beziehen sich offenbar auf die Zeitrechnung und damit in Verbindung stehende astronomische Angaben. Wir finden überall das unregelmäßige, beim Tun durchbrochene Vigesimalsystem, und die Ziffern erscheinen stets in Verbindung mit Tages- und Monatszeichen. An keiner Stelle trifft man auf Darstellungen oder Zahlengruppen, die etwas anderes bedeuten könnten. Selbst da, wo Kämpfe dargestellt zu sein scheinen, wie auf den Seiten 60 und teilweise 46—50, handelt es sich offenbar nicht um eigentliche kriegerische Szenen, sondern um mythologische Symbolik, und die Kämpfer sind Gottheiten oder personifizierte Gestirne, die dabei vorkommenden Zahlen die üblichen kalendarisch-chronologischen.

Es ist eine auffallende Tatsache, die schon in der Abhandlung „Die Madrider Mayahandschrift“ („Z. f. Ethnol.“ 1929, S. 29 unter a) bezüglich jener Handschrift erörtert worden ist, die aber auch bezüglich der übrigen Handschriften gilt, daß die drei auf uns gekommenen Mayakodizes so gar nichts enthalten, was man als geschichtliche Überlieferung irgendwelcher Art ansehen könnte. Weder „gesta majorum“ noch Berichte über Kriege, Kämpfe mit fremden Völkern, Seuchen, Überschwemmungen, Orkane u. dgl., die nach den Mitteilungen der spanischen Autoren den Inhalt solcher Handschriften zu bilden pflegten, finden sich. Es mag Zufall sein, daß die drei Handschriften, die der Vernichtung entgangen sind, gerade dergleichen Gegenstände nicht behandeln, aber die Tatsache steht fest, und sie ist sehr bedauerlich. Sie ist um so merkwürdiger, als es in den Mayahandschriften, wenigstens in der Dresdener und der Madrider, im übrigen an Darstellungen bewaffneter Gestalten keineswegs mangelt. Im Gegenteil: sämtliche Arten von Waffen, die bei den Maya damals gebräuchlich waren, sind abgebildet, vor allem das Wurf-

¹⁾ Sprachlich war allerdings das strenge Vigesimalsystem vorhanden, denn nach den Mitteilungen der spanischen Autoren zur Zeit der Eroberung hießen 20 Einheiten ein qal, 20 qal (= 400) ein baq, 20 baq (= 8000) ein pik, 20 pik (= 160 000) ein kalab, 20 kalab (= 3 200 000) ein qintšil, 20 qintšil (= 64 000 000) ein alaw.

brett und die dazugehörige Pfeile oder kurzen Speere, eine Art Beil und Schilde, während Bogen und Pfeil, wie schon früher von mir hervorgehoben, vollständig fehlen. Auch Darstellungen von kämpfenden und im Kampf getöteten oder wenigstens niedergeworfenen und von Speeren durchbohrten Gestalten fehlen nicht, so außer den schon oben erwähnten Stellen Dr. 46—50 und 60 im Cod. Tro 29*c, 28*c und 27*c, sowie Tro 3 c, 7 a und 29*a. Indessen alle diese Darstellungen sind offenbar mythologischer, nicht geschichtlicher Art. In der Pariser Handschrift fehlen, so weit sich das bei dem schlechten Erhaltungszustande dieser Handschrift beurteilen läßt, Darstellungen von Waffen und Kämpfen gänzlich, alle Figuren erscheinen unbewaffnet.

Wir wissen, daß in den mexikanischen Handschriften Tributlisten und ähnliche Aufzählungen vorkommen, Verzeichnisse von Städten und andere statistische Angaben, die mit Zahlen in den üblichen Formen der aztekischen Bilderschrift, Ziffern, die von denen der Maya erheblich abweichen und wesentlich primitiver sind, verbunden sind. Nichts Derartiges findet sich in den Mayahandschriften. Ja, auch sonst, in Inschriften, Reliefs, auf Stelen und Tongefäßen mit bildlichen Darstellungen aus dem alten Mayagebiet, sind andere als mythologische, insbesondere historische Gegenstände auffallend selten, kaum vorhanden. Die großen, figurenreichen Reliefs an den Tempelwänden in Palenque, die kunstvollen Denksäulen in Copan, Quirigua usw., sind keine Denkmäler zur Erinnerung an siegreiche Kriege, gewonnene Schlachten, Eroberungen und ruhmreiche Herrscher, sondern haben überwiegend mythologische und astronomische Bedeutung. Die mannigfachen kriegerischen Szenen, die wir in Chichen-Itza und in den Ruinenstädten des mittleren und oberen Usumacintagebietes, wie in Yaxchilan und Piedras Negras, dargestellt finden, bilden eine Ausnahme (vgl. T. A. Willard. „The city of the sacred well“, S. 216, 221 u. 253, H. Spinden, „A study of Maya art“, S. 21, 23, und Teobert Maler „Researches in the Usumacintla valley“, Yaxchilan, Stele 11, Bd. II Taf. LXXIV, und Piedras Negras, Stele 12, das. Taf. XXI, in Memoirs of Peabody Museum, Vol. II). Wieweit in Chichen-Itza der auch sonst bekanntlich erkennbare Einfluß der kriegerischen Azteken mitgewirkt haben mag, sei dahingestellt. Waren die Maya, besonders im alten Reich, kein kriegerisches Volk? Ständen ihnen die astronomischen Forschungsergebnisse ihrer Priesterschaft und die religiösen Zeremonien höher als kriegerischer Ruhm? Wir wissen es nicht. Aber wir vermissen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die ruhmredigen Erinnerungsbilder an siegreiche Kämpfe gegen feindliche Völker, wir vermissen die Gestalten prunkvoller Herrscher, die in der Schlacht die Feinde massenhaft niederwarfen, die Scharen der Gefangenen, Darstellungen, wie wir sie von den alten Ägyptern und vielen anderen Völkern kennen. Wo sind bei den Maya die Abbildungen ihrer Herrscher? Sie scheinen, außer in den oben erwähnten Fällen, gänzlich zu fehlen. Die Maya der früheren Jahrhunderte im alten Reich haben offenbar lange Zeiten hindurch in ungestörtem Frieden gelebt, während ihre Kultur auf der Höhe ihrer Entwicklung stand, und wenn zur Zeit der Ankunft der Spanier berichtet wird, daß die Eingeborenen sehr kriegerisch gewesen seien, so mag sich dies wohl dadurch erklären, daß die Zeiten des Friedens damals bereits vorüber waren, und Kriege mit feindlichen Nachbarvölkern, die in das Land einfielen, den Charakter des Volkes geändert hatten.

Es muß auch in Betracht gezogen werden, daß im Mayagebiet kein großes und mächtiges einheitliches Reich mit kriegerischer Expansionsneigung bestanden hat, wie in Mexiko, und daß die kleineren Staatsgebilde in älteren Zeiten wahrscheinlich mehr lokaler Art waren und von

Häuptlingen von mehr lokaler Bedeutung regiert wurden. Fanden doch die Spanier bei ihrer Ankunft im Mayagebiet nicht weniger als 15 kleine unabhängige Staatswesen vor! Jedenfalls treffen wir nirgends in den Handschriften und Inschriften auf Verzeichnisse von Gefangenen, eroberten Städten oder ähnliche statistische Angaben mit Zahlen, aus denen wir ersehen könnten, daß die Maya ihre Ziffern auch für andere Dinge als Zeitabschnitte verwendet haben. Selbst auf dem interessanten Relief der Stele Nr. 12 von Piedras-Negras (vgl. Teobert Maler „Researches“, in *Memoirs of Peabody Museum*, Vol. II, Taf. XXI), wo wir eine Anzahl Kriegsgefangener dargestellt sehen, sind in den dabeistehenden Hieroglyphen keinerlei Zahlen zu finden, die sich auf die so naheliegende Angabe der Anzahl dieser Gefangenen beziehen könnten.

Es bleibt endlich nur noch zu prüfen, ob etwa in der Madrider Handschrift, deren Inhalt ja mannigfaltiger und weniger ausschließlich mythologischer Art ist, sich Stellen finden, wo die Ziffern für andere Dinge als Zeitabschnitte benutzt worden sind. Aber es findet sich auch in dieser Handschrift hierfür nirgends ein Beispiel. Es kommen an manchen Stellen allerdings Zahlen vor, die anscheinend keinen Sinn haben, so Cort. 8, 35a, Tro 23—20. Förstemann hält sie für sinnlose Spielereien, was ja, wenn man die Madrider Handschrift als ein Zauberbuch für Wahrsagung ansieht (vgl. *Z. f. Ethnol.*, Jahrg. 1929, S. 30, 31) wahrscheinlich zutreffend ist. Jedenfalls zeigt sich an den genannten Stellen nichts, was darauf hindeuten könnte, daß es sich dort um Zahlen von anderer Bedeutung als sonst in den Mayahandschriften handelt, daß irgendwelche Aufzählungen oder ziffernmäßige Angaben anderer als chronologischer Art beabsichtigt sein könnten. Wohl die auffallendste Darstellung in dieser Hinsicht ist die Cort. 8 befindliche. Dort sehen wir den Todesgott A in gebückter Haltung unter einem sesselartigen Gestell stehen, das anscheinend von ihm auf dem Rücken getragen wird. Auf dem Gestell sitzt der alte Gott D, und die Seite dieses Gestells ist mit Zahlen bedeckt, die völlig ungeordnet durcheinanderstehen und keinen Sinn ergeben. Ein ähnliches Gebilde mit ebenso unverständlichen Zahlen sieht man Cort. 35a. Man könnte bei der Darstellung Cort. 8 auf den Gedanken kommen, daß es sich um die Anzahl von Kriegsgefangenen handelt, die dem Gotte D geopfert werden sollen. Indessen diese Deutung scheint ausgeschlossen. Das Ganze weicht in keiner Weise von den üblichen mythologischen Darstellungen ab, und daß es sich um gefangene Feinde handelt, ist nirgends ersichtlich. Auch kommt in den Zahlen das bekannte Zeichen der 20 und die Spirale vor, die beide chronologische Bedeutung haben. Die ähnliche Darstellung Cort. 35a zeigt ebenfalls nichts Ungewöhnliches.

Man muß zu dem Ergebnis kommen, daß in keiner der Mayahandschriften die Zahlzeichen anders als zur Bezeichnung von Zeitabschnitten benutzt wurden, und daß auch in den Inschriften sich kein Anhalt für eine andere Verwendung bietet.

Damit schließen sich die Zahlzeichen an das System der übrigen hieroglyphischen Zeichen in den Handschriften und Inschriften der Maya an, die ebenfalls kein allgemeines System, keine Schrift in unserem Sinne bilden, mit der man die Sprache in ihrer Gesamtheit wiedergeben, alles ausdrücken kann, was man auch in Worten sagen kann, sondern, wie bereits in der Abhandlung „Die Madrider Mayahandschrift“ (*Z. f. Ethnol.* 1926) S. 24 ff. ausgeführt, lediglich ein System feststehender symbolischer Zeichen für eine beschränkte Anzahl von bestimmten mythologischen, kalendarischen, chronologischen, astronomischen und verwandten Begriffen darstellen, ein System, das weder Zeichen für die geläufigsten Wörter der Sprache besitzt, noch die Fähigkeit, grammatische Formen und sprachliche Sätze zu bilden.

Über den verkleinerten Fuß der chinesischen Dame.

Von

Prof. Dr. Adolf Basler.

(Ausgeführt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft.)
(Mit 6 Textabbildungen.)

Der künstlich verkleinerte Fuß der chinesischen Dame ist eine im Aussterben begriffene Erscheinung einer bestimmten Kulturrichtung. Augenblicklich dürfte es nur noch sehr wenig weibliche Personen mit deformierten Füßen geben, die unter 25 Jahren alt sind, und so kann man mit mathematischer Sicherheit voraussagen, daß der „kleine Fuß“ in wenigen Jahrzehnten verschwunden sein wird. Deshalb haben wir gerade jetzt noch die Möglichkeit, die über den verkleinerten Fuß vorliegenden — meist anatomischen — Untersuchungsergebnisse auch vom physiologischen Standpunkte aus zu ergänzen.

Im folgenden sollen die durch das Einwickeln bedingten anatomischen und physiologischen Abweichungen besprochen werden. Wenn ich mich im Anschluß daran noch an einige kulturgeschichtliche Bemerkungen heranwage, so geschieht das nur, um das entworfene Gesamtbild etwas abzurunden.

Versuchspersonen.

Meinen Ausführungen habe ich die Untersuchung einer 39jährigen chinesischen Bürgersfrau Li Hau Linn zugrunde gelegt. Sie ist die Tochter eines Juwelenhändlers und war kurze Zeit mit dem Angestellten einer chinesischen Apotheke verheiratet.

Die Untersuchte ist eine kleine Frau in mäßigem Ernährungszustand vom allgemeinen chinesischen Frauentypus 36,74 kg schwer und 145,5 cm groß.

Um die gewonnenen Ergebnisse anschaulicher machen zu können, wollte ich sie mit den entsprechenden Werten bei einer Chinesin mit normalen Füßen vergleichen. Ich bemühte mich, dazu eine weibliche Versuchsperson von ähnlicher Körpergröße und Konstitution zu gewinnen. Das ist jedoch sehr schwer, denn die heutige Generation ist — den jetzigen gesünderen Lebensbedingungen entsprechend — größer gebaut und kräftiger. Immerhin konnte ich aus dem mir zur Verfügung stehenden Material ein junges Mädchen aussuchen, Fräulein Lo, das in der Körperbeschaffenheit der Frau Li am nächsten kam. Fräulein Lo ist die Tochter eines Arztes, 19 Jahre alt, 157 cm groß und 43,6 kg schwer.

Äußere Form des Fußes.

Was an dem künstlich deformierten Fuß am meisten auffällt, das ist die tiefe Furche, die sich von der Sohle aus gegen den Fußrücken hinzieht, und die schon äußerlich zeigt, daß der vordere Teil des Fußes gewissermaßen heruntergeklappt ist. Mit dieser Abknickung hängt es zusammen, daß der Fußrücken stark gehoben erscheint. Die Großzehe hat die normale Lage beibehalten, die vier übrigen Zehen dagegen sind gegen die Fußsohle gepreßt. Ihre Nägel können von oben nicht gesehen werden. Ein schönes Lichtbild eines stark verkrüppelten Fußes ist bei Haberer¹⁾ wiedergegeben.

Die Haut ist von normaler Elastizität und Beweglichkeit, gut durchblutet; die Tastballen sind regelrecht entwickelt.

¹⁾ K. A. Haberer, Schädel und Skeletteile aus Peking. Jena 1902, S. 157.

Das Fußskelett.

Die anatomische Grundlage der Verkürzung ist aus den Röntgenbildern Abb. 1—4 zu ersehen. Die beiden ersten stammen von Frau Li. Abb. 3 und 4 von Fräulein Lo. Zunächst ist das Fußskelett in allen Teilen im Wachstum zurückgeblieben. Die Fußwurzel ist auf etwa 64% der Norm reduziert. Diese Verkleinerung beruht allerdings zum Teil auf einer Atrophie der Fußwurzelgelenke. Während die einzelnen Knochen im



Abb. 1. Fuß von Frau Li von oben.

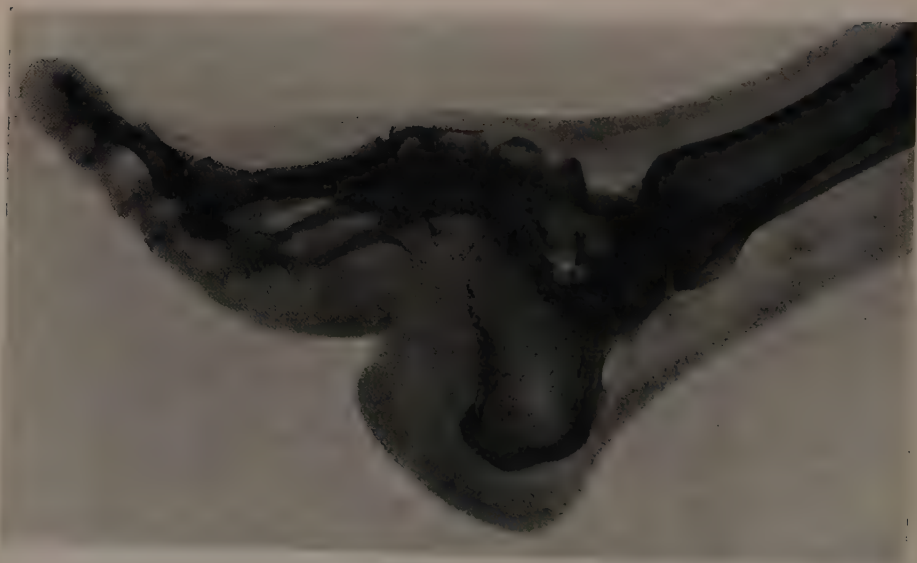


Abb. 2. Der gleiche Fuß von der Seite.

Röntgenbild des normalen Fußes durch etwa 2 mm breite helle Streifen getrennt erscheinen, sind diese beim künstlich verkleinerten Fuße in dünne Linien von höchstens 1 mm Dicke verwandelt. Die Mittelfußknochen haben eine Länge, die ungefähr 34—70% der Norm entspricht.

Besonders hervorgehoben sei, daß die einzelnen Knochen nicht im gleichen Verhältnis verkürzt sind. Zur Veranschaulichung des Gesagten lasse ich hier eine Tabelle mit einigen Knochenmaßen folgen.

Knochen	Länge in mm		Differenz	
	Fr. Lo	Frau Li	in mm	in % d Länge
Caleaneus	72	53	19,0	26
Metatarsus I	62,5	48	18,5	29,6
Metatarsus V	61,5	21	40,5	66
Metatarsus IV	58	38,5	20,5	35
Talus	50	39,5	11,5	21
Hallux (Phal. I)	36,5	31,5	5,0	13



Abb. 3. Fuß von Fr. Lo von oben.



Abb. 4. Fuß von der Seite (Lo).

Wie aus obenstehender Tabelle ersichtlich, wird durch das Wickeln bei den einzelnen Metatarsalknochen das Längenwachstum verschieden stark gehemmt. Am meisten wird der fünfte Mittelfußknochen verkürzt.

Deutlicher als jede Tabelle dürfte die Verschiedenartigkeit der Längenbeeinflussung aus einem Diagramm hervorgehen. Die obere Linie bezieht sich auf Fräulein Lo, die untere auf Frau Li.

Die geringste Beeinflussung scheint die Großzehe zu erleiden mit einer Verkürzung der Grundphalanx von nur 13%.

Außer der Wachstumshemmung der Fußwurzel und des Mittelfußes hat die schon oben erwähnte Verbiegung vielleicht noch größere Bedeutung für die Kürze des ganzen Fußes. Auf dem Röntgenbilde läßt sich unschwer feststellen, daß von der Ferse aus gesehen die Fußwurzel aufwärts, der Mittelfuß abwärts gerichtet ist. Dadurch entsteht am Übergang zwischen Fußwurzel und Mittelfuß eine deutliche Abknickung. Der von der Achse der Fußwurzel und derjenigen des Mittelfußes eingeschlossene Winkel beträgt bei Fräulein Lo 140° , bei Frau Li nur 68° .



Abb. 5. Schema für die Verkürzung des Längenwachstums.

Durch die Winkelstellung des Fußwurzel- und Mittelfußskelettes wird natürlich auch die äußere Form des Fußes verändert. So kommt die oben erwähnte Furche in den Weichteilen zustande.

Auch im Röntgenbild ist die Verkürzung in der Richtung von vorn nach hinten deutlich. Die ganze Länge des Fußes beträgt: 15 cm gegenüber 23,3 bei Fräulein Lo. Die gleichen Zahlen wurden auch durch unmittelbare anthropologische Messung gewonnen. Aber auch in der Frontalrichtung ist eine beträchtliche Reduktion festzustellen. Hinter den Zehen gemessen ist der Fuß 55 mm breit, gegenüber 80 bei Fräulein Lo.

Physiologische Verschiedenheiten.

Die Beweglichkeit im Sprunggelenk ist stark herabgesetzt. Das ist leicht zu verstehen; denn so festes Einschnüren des Fußes, das zu einer weitgehenden Beeinträchtigung des Wachstums führt, muß natürlich auch das Gelenk beeinflussen. Chinesen mit normalen Füßen weisen ganz erstaunliche Leistungen in der Dorsalflexion des Fußes¹⁾ auf. So brachte es Fräulein Lo beispielsweise beim Hocken auf einen Unterschenkel-sohlenwinkel²⁾ von 40° , Frau Li dagegen, die im Hocken zweifellos viel größere Übung hat, nur auf eine Abknickung von 63° .

Beweglichkeit im Kniegelenk.

Schwerer ist eine andere Eigentümlichkeit zu verstehen. Wenn man chinesische Frauen alten Stils auf der Straße beobachtet, dann fällt die gestreckte Haltung der Beine auf. Viele führen im Kniegelenk fast gar keine Bewegung aus. Man bekommt dadurch den Eindruck als gingen sie auf Stelzen. Das ist eine Erscheinung, die auf den ersten Blick überrascht, da ja die Wickelung kaum über die Knöchelgegend heraufreicht, so daß also das Kniegelenk gar nicht beeinflußt wird.

Diese sekundäre Folge des Wickelns wird verständlich durch das Ergebnis eines Versuches, den ich mit einem Herrn meines Institutes ausführte. An den Sohlen eines Stiefelpaares wurde in deren mittlerem Gebiet je ein Holzstück von 3 cm Höhe und 5 cm Länge und Breite befestigt. Die so hergerichteten Schuhe mußte die Versuchsperson anziehen und darin soweit gehen als es möglich war.

Dabei zeigte sich, daß auch hier unwillkürlich die Beine beim Gehen abgesteift werden. Offenbar läßt sich auf diese Weise leichter die Balance halten. Die Versuchsperson erinnert in ihrem Gang weitgehend an die chinesische Dame alten Stils. Auch bei dieser wird mit dem ganzen Fuß auch die Sohlenfläche stark verkleinert.

¹⁾ A. Basler, Z. Biol. Bd. 91 S. 287, 1931.

²⁾ Vgl. A. Basler, Das Gehen. Kanton 1929, S. 21 und S. 45.

Den Grad dieser Reduktion konnte ich leicht durch Benutzung eines alten Verfahrens feststellen. Die Frau mußte den Fuß auf berußtes Papier setzen. Da wo der Fuß das Papier berührt, wird die Rußschicht entfernt. So entsteht also ein weißer Sohlenabdruck auf dem geschwärzten Papier. Nach dem Versuch wurde das Papierblatt durch eine 10%ige alkoholische Schellacklösung gezogen und dadurch fixiert.

In Abb. 6 ist der Fußabdruck von Frau Li und Fräulein Lo in gleichem Maßstab wiedergegeben. Der Unterschied fällt so sehr in die Augen, daß eine weitere Erklärung sich erübrigt.

Mit der aus dem Sohlenabdruck ersichtlichen Verkleinerung begnügt sich aber die Mode nicht. Das Übrige zur Vollendung der Schönheit muß der Schuh beitragen. Er ist so gebaut, daß bei hochgestellter Ferse der Fuß, wie in einem Trichter sitzt, dessen abgeschnittenes Ausflußrohr der Schuhsohle entspricht. So werden die Sohlenstützpunkte eines jeden Fußes durch einen einzigen ersetzt, und dieser wird durch die Kombination von Fußverkleinerung und Stellung des Fußes im Schuh auf ein Minimum reduziert. Die Sohlenstützfläche ist nicht größer als der auf die Schuhsohle genagelte Holzpflöck.

Daraus läßt sich schließen, daß auch die chinesische Dame ihre Knie aus dem gleichen Grunde versteift, wie das bei meinem Laboranten in dem oben beschriebenen Versuch der Fall war.

Frau Li kann die Beine im Kniegelenk nur bis zu einem Winkel von 45° beugen, gegenüber 30° bei Fräulein Lo.



Abb. 6. Sohlenabdrucke von Fräul. Lo (links) und Frau Li (rechts).

Seitwärtsbewegungen des Körpers.

Beim regelrechten menschlichen Gehen wird das vorschwingende Bein bekanntlich im Kniegelenk gebeugt, so daß der Fuß nicht am Boden anstößt. Das wird aber sofort anders, wenn die Beine gestreckt gehalten werden. Deshalb muß die Frau mit verkleinerten Füßen die Hüftlinie¹⁾, das ist die Verbindungslinie der beiden Hüftgelenkmittelpunkte, auf der Seite des schwingenden Fußes stärker heben, als das sonst der Fall ist. Dadurch kommt ein ziemlich starkes Wackeln des Oberkörpers zustande.

Aber gerade diese watschelnde Gangart hat die Männerwelt besonders begeistert, so heißt es in einem Gedicht von Be Dschü Y²⁾ bei der Schilderung der zwar beim Volke verhaßten aber als Schönheit gefeierten Königin Jan Gui Hui:

Ihre Haare, weich wie Wolken spielend in dem Winde
Hold ist das Gesicht, das einer Blume gleicht
Kleine Schrittmchen wie von einem Kinde.
Ihr Gang ist zierlich, wackelnd, leicht.

Bei diesem Gedicht handelt es sich um eine recht freie aber den Inhalt gut wiedergebende Übersetzung, doch entspricht der letzte Vers ganz dem chinesischen Text.

¹⁾ Vgl. A. Basler, Das Gehen. Kanton 1929, S. 131.

²⁾ Ein Dichter aus der Zeit der Tangdynastie 618—906.

Folgen der Fußverkleinerung auf die Dicke des Beines.

Durch das immerwährende Steifhalten des Beines beim Gehen, wird diese Haltung schließlich habituell und hat eine Inaktivitätsatrophie sämtlicher Muskelgruppen zur Folge. Das läßt sich deutlich an den Umfangmaßen erkennen. Sie betragen bei:

	Frau Li	Frl. Lo
Knöchel	14 cm	19 cm
Wade, dickste Stelle	25 „	30 „
Unter Knie	23 „	30 „
Über Knie	29,5 „	43 „

Diese beträchtliche Reduktion des Umfangs in allen Beinregionen gibt den deutlichsten Beweis dafür, wie wenig beim Gehen die Beine ihre Form verändern.

Höhe des Körperschwerpunktes.

Die schwache Entwicklung der unteren Extremitäten läßt sich bei Frau Li auch an der auffallend hohen Lage des Körperschwerpunktes erkennen. Um die Schwerpunkthöhe meiner beiden Versuchspersonen zu bestimmen, bediente ich mich des von Scheidt in Deutschland und von mir¹⁾ in China benutzten Verfahrens. Ein Brett ruht an der einen Schmalseite auf zwei feststehenden Stahlspitzen. Genau 200 cm davon entfernt wirkt das andere Ende des Brettes (ebenfalls punktförmig) auf eine Personenwaage. Wird die Versuchsperson so auf die Einrichtung gelegt, daß sich die Fußsohlen genau über den feststehenden Spitzen befinden, dann läßt sich aus der Ablesung an der Waage und dem Körpergewicht die Lage des Schwerpunktes berechnen.

Die mit dieser Methode bestimmte „absolute Schwerpunkthöhe“ betrug bei Frau Li 87,1 cm. Wird die Zahl statt in Zentimetern in Prozenten der Körperlänge ausgedrückt, dann erhält man die „relative Schwerpunkthöhe“. Sie beträgt bei Frau Li 59,8, das ist für chinesische Verhältnisse ein außerordentlich hoher Wert. Frau Li muß nach der Scheidtschen Einteilung als orthoisorrhop bezeichnet werden.

Der Schwerpunkt von Fräulein Lo liegt nahezu um 6% der Körperlänge tiefer. Sie ist ausgesprochen chamaeisorrhop und entspricht mit ihrer relativen Schwerpunkthöhe von 53,9% durchaus dem chinesischen Typus.

Vorwärtsbewegung im täglichen Leben.

Durch zweckmäßige Anpassung an die Verkrüppelung ihrer Gehwerkzeuge können manche Frauen auffallend gut gehen. In Mittelchina, wo die Füße im Gegensatz zur Provinz Kuangtung in allen Kreisen verkleinert wurden, muß man sich über die Geschicklichkeit dieser Frauen oft geradezu wundern. So sieht man häufig auf Sampans oder Tschunken des Jangze Frauen mit kleinen Füßen die schwersten körperlichen Arbeiten ausführen.

Nicht selten beobachtet man Frauen auf der Straße, die beinahe ebenso sicher ausschreiten als ihre auf normalen Füßen gehenden Gefährtinnen. Bei meinen Laboratoriumsversuchen ergab sich, daß Frau Li auf einer schiefen Ebene gehend ganz ansehnliche Steigungen überwinden konnte.

Ich habe, wie das schon bei anderer Gelegenheit geschah, ein kräftiges Brett von etwa 2 m Länge an der einen Seite verschieden stark unterlegt²⁾ und festgestellt, bei welchem Neigungswinkel die Frau nicht mehr hinaufsteigen konnte.

¹⁾ Vgl. A. Basler, Z. Morph. u. Anthr. Bd. 30 S. 553, 1932.

²⁾ A. Basler, Z. Biol. Bd. 91 S. 287 (288), 1931.

Bei diesen Versuchen zeigte es sich, daß Frau Li bei einem Neigungswinkel von 35° noch anstandslos die schiefe Ebene heraufkam, bei 37° gelang ihr nur noch ein Schritt.

Man mache den gleichen Versuch mit einer Europäerin. Sie wird schon bei einem Neigungswinkel des Brettes von 30° versagen. An Europäern gemessen, müßte man also die Leistung beim Bergaufgehen als überdurchschnittlich bezeichnen. In bezug auf das, was von Chinesen gefordert wird, ist sie allerdings schlecht. Bei Fräulein Lo kam erst eine Verschlechterung des Bergaufgehens zustande, wenn das Brett so unterlegt wurde, daß es mit dem Fußboden einen Winkel von 47° bildete. Bei 45° konnte sie noch ohne jedes Straucheln die Steigung überwinden.

Rückblickend können wir feststellen: Die Frau mit kleinen Füßen kommt natürlich, weil sie kleinere Schritte macht, im allgemeinen langsamer vorwärts. Nach früheren Feststellungen von mir schwankt die Stundengeschwindigkeit bei ihr zwischen 2527 und 3070 m¹). Sie hält beim Gehen die Beine steif und wackelt infolgedessen stark. Trotzdem sind manche Frauen instände große Strecken zurückzulegen oder eine schräge Ebene hinaufzugehen, die so stark ansteigt, daß die meisten Europäer versagen würden.

Ausführung der Fußverstümmelung.

Bisher wurden die kleinen Füße in bezug auf Form und Beweglichkeit beschrieben. Nicht minder anziehend ist es, dem Verfahren nachzugehen, das in langer mühevoller Arbeit, aus dem wohlgebildeten Fuß des kleinen Mädchens den Stummel machen kann.

Zunächst sei festgestellt, daß alle Abweichungen, die wir kennen lernten, lediglich durch das Wickeln mit einer weichen Seidenbinde hervorgerufen sind, die bis über die Knöchel hinauf angelegt wird.

Die Art und Intensität des Einwickelns scheint in den einzelnen Gegenden etwas verschieden zu sein. Hier soll nur das Verfahren beschrieben werden, das in der Provinz Kuangtung angewendet wurde.

Der Fuß wurde morgens vor dem Aufstehen mit einer seidenen Binde umwickelt, die straff angezogen wird. Diese Prozedur ist schmerzhaft, so daß die Kinder oft energisch protestierten und davon liefen. Aber es war allgemein üblich, daß die Mutter ihr Kind damit beschwichtigte, daß das Wickeln notwendig sei, weil es sonst keinen Mann bekommen werde. Die Binde blieb den ganzen Tag über liegen, und wurde erst abends entfernt, wenn das Kind zu Bett gegangen war.

Bei Frau Li wurde im 7. Lebensjahr mit dem Wickeln begonnen. Im 19. Lebensjahr hörte sie damit auf. Sie gibt an, daß seit dieser Zeit die Füße eine Kleinigkeit länger und breiter geworden sind.

Früher wurde das Einbinden bis zum Tode fortgesetzt. Aber in heutiger Zeit soll es kaum mehr eine Dame geben, die ihre Füße wickelt. Doch gerade dadurch treten, wie ich gehört habe, häufig heftige Schmerzen auf, besonders in der Nacht. Die Frauen gebrauchen dagegen alle möglichen Mittel, mit denen sie die Füße einreiben.

Über den Ursprung der eigentümlichen Sitte.

Nach der Auffassung mancher chinesischer Literaten wurde die Fußverkleinerung von Li Hau Dschu eingeführt, einem Kaiser, der ums Jahr 975 n. Chr. Geburt durch den ersten Sung-Kaiser entthront wurde. Dieser Kaiser ist es auch, von dem die Bezeichnung des künstlich ver-

¹) A. Basler, Die Arbeitsphysiologie Bd. 1 S. 271 (277), 1928.

kleinerten Fußes als „*Gin Lien*“ (goldene Lotosblume) herrühren soll. Er ließ nämlich für seine Liebblingstänzerin Jen Jang, die kleine Füße hatte, einen Teppich aus echtem Golde (vermutlich ein feines Sieb), das über und über mit goldenen Lotosblumen verziert war, herstellen. Auf ihm mußte Jen Jang dem Herrscher vortanzen. So wurde dann die Ausstattung des Teppichs auf den bewunderten Fuß selbst übertragen.

Daß er der Erfinder der Fußverkleinerung war, ist zweifellos nur Sage. Wahrscheinlich war schon während der Tangdynastie¹⁾ die bisher nur vereinzelt beobachtete Sitte allgemeiner geworden. Die meisten Gedichte, die den kleinen Fuß verherrlichen, stammen aus dieser Zeit. Selbst in der Sammlung Lu Tschau La Fu, die vor der Tangdynastie herausgegeben wurde, findet sich ein Gedicht, das in ziemlich wörtlicher Übersetzung heißt:

Ihr Fuß, für den die engsten Seidenbinden passen
Gleicht einer zarten Knospe²⁾ in der Frühlingspracht.
Die Welt kann ihre Reize nicht erfassen
Denn ich allein nur fühle ihrer Schönheit Macht.

Manche Auslassungen der alten chinesischen Literatur scheinen darauf hinzudeuten, daß die Sitte, die Mädchenfüße zu verkleinern, bis ins graue Altertum zurückreicht. So ist ein Ausspruch des Ministers Li Su (am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr.) überliefert. Als ihm der Kaiser³⁾ Tsin Chu Fang die Absicht mitteilte, alle von jenseits der Grenzen seines Machtbereiches stammenden Einwohner zu verbannen, da sagte der Minister: „Dann werden alle Männer die Füße wickeln“ (d. h. sie können nicht fortgehen). Dieser Ausspruch würde beweisen, daß der Minister von der Methode der Fußverkleinerung schon Kenntnis hatte.

Wahrscheinlich bestand der Brauch in diesen ältesten Zeiten höchstens in ganz dünnen Bevölkerungsschichten oder gar nur in einzelnen Familien. Solche altchinesischen Quellen, die auf eine Verkleinerung der Frauenfüße durch Wickeln schließen lassen, gibt es einige, ob aber die Übersetzung bzw. Auslegung richtig ist, das entzieht sich natürlich vollkommen meinem Urteil.

Über die Entstehungsursache für die merkwürdige Sitte gibt es nur mehr oder weniger begründete Vermutungen. Man hat schon angenommen, die Männer wollten durch Verkrüppelung der Füße ihre Frauen ans Haus fesseln, und haben deshalb dem weiblichen Geschlecht vorgemacht, die kleinen Füße seien viel schöner.

Ein anderer Erklärungsversuch sieht darin eine Analogie zu den langen Fingernägeln mancher chinesischen Damen. Wie die langen Fingernägel, so zeigt auch der verkleinerte Fuß, daß die Trägerin nichts zu arbeiten braucht.

Diese Vermutung dürfte noch gestützt werden durch die Tatsache, daß die kleinen Schuhe ausgerechnet an der Sohle am reichsten bestickt waren. Weil die Damen alten Stils wie Kinder mit nach vorn ausgestreckten Beinen auf einen Stuhl gesetzt wurden, konnten die Stickereien der Sohlen am besten bewundert werden. Die Stickerei an der Sohle sollte offenbar den Nichtgebrauch der Füße noch unterstreichen.

Und schließlich kommt noch eine dritte Erklärungsmöglichkeit in Frage. Bei den verschiedensten Völkern und zu den verschiedensten Zeiten galten kleine Hände und Füße als besonders schön. Diese Einstellung scheint auf einem primitiven ästhetischen Gefühl zu beruhen. Bei den

¹⁾ Tangdynastie 618—906.

²⁾ Der umwickelte Fuß der chinesischen Dame wird vielfach in seiner Form mit einer Knospe, ganz besonders von Bambus, verglichen.

³⁾ Es war der erste Kaiser der Tsin-Dynastie 255—206.

Händen nun läßt sich für dieses Zeichen der Schönheit nichts tun. Die Füße dagegen können künstlich verkleinert werden. Man braucht ja nur die Füße der Kinder in entsprechendes Schuhwerk zu stecken. So wird vielfach auch in den abendländischen Dichtungen die Kleinheit der Füße verherrlicht. Sehr klar tritt diese Einstellung in dem Märchen „Aschenbrödel“ zutage.

Es wäre deshalb ganz verständlich, wenn sich aus diesem allgemein menschlichen Schönheitsgefühl heraus auch die chinesische Sitte der Fußverkleinerung herausgebildet hätte, allerdings wäre man dann mit der Umsetzung des Schönheitsideals in die Wirklichkeit weit über das Ziel geschossen. Aber bei einem temperamentvollen Volke wäre das nicht wunderbar.

Sei es nun, daß irgendeines dieser Momente oder auch alle zusammen die Veranlassung dazu bildeten, die Füße der Mädchen zu verkleinern; jedenfalls gewöhnte man sich so sehr an die Mode, daß man den Fuß einer Dame für um so schöner hielt, je kleiner er war. Besonders auf die männliche Bevölkerung machte der kleine Fuß großen Eindruck. Es war für einen Herrn der guten Gesellschaft geradezu unmöglich, ein Mädchen mit normalen Füßen zu heiraten.

Ein im Norden der Provinz Kuangtung viel gesungenes Volkslied heißt in wörtlicher Übersetzung:

Die zarten Schuhe hinterlassen ihre Spur beim Gehen,
Im Frühling. Selbst die Schwalben picken gierig nach dem Abdruck.
Ich sehne mich nach ihrem kleinen Fuß nicht minder.
Lotosblumen blühen, wo sie geht.

Die Bewunderung des verkleinerten Fußes wuchs sich bei vielen zu einem dem Europäer unbegreiflichen Fetischismus aus, der keine Grenzen mehr kannte. Ein Beispiel dafür liefert die Geschichte des Rebellen Tsan Chieng Tsung, am Ende der Mingdynastie¹⁾ lebend. Dieser verrückte Despot ließ in der Gegend, wo er sein Unwesen trieb, Hunderten von Frauen die Füße abhacken und sie in Form einer Pagode aufsetzen. Zum Schluß ereilte das gleiche Schicksal auch seine eigene Frau.

Der Europäer hat gewöhnlich für die Sitte, die Füße zu verkleinern, nur ein überlegenes Lächeln übrig, bedenkt aber nicht, daß auch bei uns die Füße des weiblichen Geschlechtes vielfach so weitgehend mißhandelt werden, daß abgesehen vom Zurückbleiben des Knochenwachstums der Unterschied gegenüber dem Fuß der alten Chinesin nicht allzu groß ist.

So lernte ich eine junge Dame kennen, der durch das Tragen zu hoher Absätze von früher Jugend ein habitueller Zehengang aufgezwungen war. Bei ihr berührte nur der vordere Teil des Fußes — von den Zehenballen nach vorn — den Boden, auch wenn sie barfuß ging.

Zusammenfassung der Ergebnisse.

1. Der von mir untersuchte verkleinerte Fuß war 150 mm lang und 55 mm breit. Der damit verglichene im Wachstum nicht veränderte Fuß einer Chinesin von ähnlicher Körperbeschaffenheit hatte eine Länge von 23,3 mm und eine Breite von 80 mm.

2. Das Skelett des verkleinerten Fußes erwies sich als in allen Teilen im Wachstum zurückgeblieben.

3. Dabei ist jedoch die Größe der verschiedenen Knochen nicht proportional vermindert, vielmehr schwankte ihre Länge zwischen 87% und 34% der Norm.

4. Die geringste Verkürzung war für die Grundphalanx des Hallux (31,5 mm Länge) zu verzeichnen, die größte für das Os metatars. V. (21 mm lang).

¹⁾ Mingdynastie 1368—1643.

5. Die Fußwurzel war auf 64% verkürzt.

6. Die Längsachse des Calcaneus bildet mit der durch den Mittelfuß gelegten Längsachse einen Winkel von 140° gegenüber 68° bei dem normalen Fuß.

7. Das bedeutet, daß das Fußskelett in seiner Mitte eine deutliche Abknickung aufweist, die auch äußerlich durch eine tiefe Furche zu erkennen ist.

8. Die Haut wies vollkommen regelrechte Verhältnisse auf.

9. Die Beweglichkeit im Sprunggelenk ist stark herabgesetzt. Bei stärkster Dorsalflexion des Fußes wird nur ein Winkel von 63° erreicht gegenüber 40° bei der Chinesin mit unveränderten Füßen.

10. Trotzdem die Füße nur bis über die Knöchel gewickelt werden, ist auch die Bewegungsmöglichkeit im Kniegelenk herabgesetzt.

11. Diese Einschränkung rührt daher, daß die Frauen mit „kleinen Füßen“ zur Verbesserung der Balance immer mit gestreckten Beinen gehen.

12. Durch das Steifhalten der Beine treten beim Gehen stärkere Schwankungen der Hüftlinie und somit des ganzen Oberkörpers auf.

13. Als Folge des mangelnden Gebrauches stellt sich eine Inaktivitätsatrophie der Beinmuskulatur ein. In unserem Falle betrug der Unterschenkelumfang oberhalb der Knöchel 14 cm gegenüber 19 cm des normalen Beines.

14. Die Fähigkeit des Bergaufgehens ist ebenfalls beeinträchtigt. Der größte überwindbare Neigungswinkel einer schiefen Ebene betrug 35° gegenüber 45° bei der Vergleichsperson.

15. Die Reduktion der unteren Extremitäten zeigt sich auch darin, daß der Schwerpunkt des Körpers viel höher lag als sonst, nämlich 87,1 cm über dem Boden, das entspricht einer relativen Schwerpunkthöhe von 59,8%.

Zur Lehre von den Kulturkreisen.

Von

Dr. Hermann Trimborn, Bonn.

Die frühgeschichtlichen Ergebnisse, welche die kulturhistorische Völkerkunde erarbeitet hat, konnten keine entscheidendere Bestätigung erfahren als durch das grundlegende Unternehmen Oswald Menghins, der die beiden Quellengruppen der Frühgeschichtsforschung, archäologisches Fundmaterial und Bestandsaufnahmen ethnographischer Feldarbeit, nach ihrem derzeitigen Stande zu einem systematischen Weltbild der ältesten Kulturen verband¹⁾. Es konnte nicht die Absicht einer solchen Synthese sein, welche doch selbst auf Fortschritten der Einzelarbeit beruhte, über die prähistorisch-ethnologischen Ergebnisse, zu denen hier die Forschung gelangte, die Diskussion zu schließen. Wie sehr — im Gegenteil — ein solcher Querschnitt durch das frühgeschichtliche Wissen einer Zeit das Interesse an Einzeluntersuchungen steigern mußte, beweist z. B. Heine-Gelderns²⁾ Arbeit über das südostasiatische Neolithikum, die aus paläarchäologischem Material heraus nicht nur für diesen engeren Kulturraum, sondern für einen Ausschnitt der Menschheitsgeschichte überhaupt neueste Perspektiven eröffnete. Bei all solcher Arbeit der Zukunft wird das durch

¹⁾ Oswald Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931.

²⁾ Robert von Heine-Geldern, Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier, Anthropos XXVII, Wien 1932.

Menghin endgültig besiegelte Bündnis von Prähistorik und Ethnologie — zweier Wissenschaften mit verschiedener Quellengrundlage, aber weiterhin gemeinsamem Forschungsziel — nicht mehr rückgängig zu machen sein; im einzelnen allerdings wird, ohne jeweils den kontrollierenden Konnex mit der Schwesterdisziplin zu verlieren, die Forschung durch spezielle Vertiefung auf der einen oder der anderen Quellengrundlage fortzuschreiten haben. In diesem Sinne sollen die folgenden Ausführungen gelten, Erwägungen vom Standpunkte des Ethnologen aus, welche sowohl Einzelheiten der bisherigen Ergebnisse wie solche des Verfahrens zum Gegenstande haben — ohne dabei die auch hier vorausgesetzte „kulturhistorische Methode“ selbst zur Diskussion zu stellen. Diese Erörterungen beschränken sich auf Völker mit aneignender Wirtschaftsform, obwohl sicherlich im jüngeren Verlauf der Frühgeschichte die unbeantworteten Fragen und ungelösten Schwierigkeiten nicht weniger zahlreich sind.

I.

Doch schon die Geschichte der „Grundkulturen“ (Kern) nötigt zu manchen Fragezeichen, welche sowohl bei dem Alter wie bei der Spärlichkeit der sie vertretenden Gruppen verständlich sind, wenn diese andererseits auch der historischen Forschung den Vorteil bieten, daß sie in ihren Rückzugsgebieten jüngeren Kulturüberflutungen teilweise in geringerem Grade als viele späteren Völker ausgesetzt gewesen sind. Wenigstens bei einigen dieser grundkulturellen Typen, welche ja auch Kulturkreise von weltweiter Verbreitung gewesen sein sollen, deren jeder einmal dem Angesicht der bewohnten Erde sein Gepräge verlieh, dürfte sich noch nicht die Frage erübrigen, ob ihre Aufstellung als „Kulturkreise“ nach den methodischen Grundsätzen der kulturhistorischen Richtung hinreichend durch das Qualitäts- und Quantitätskriterium gesichert erscheint.

Als Beispiel hierfür diene unsere Annahme, daß in der tasmanischen und in der sogenannten „altaustralischen“ Kultur Repräsentanten frühester Kulturkreise zutage liegen, zu welchen sich in anderen Kontinenten gesicherte Entsprechungen finden. — Vergleicht man nun die Kultur der Tasmanier mit einer ihrer vermutlichen Schwestern, etwa den Yamana, so findet man ebensowohl abweichende wie verwandte Züge. So hatte, um nur einiges zu nennen, Tasmanien den Windschirm im Gegensatz zur Bienenkorbbütte der Yamana, kannte deren Bogen nicht, noch den Feuerquirl; der Dualismus eines Tag- und eines Nachtgeistes steht ebenso im Gegensatz zum Vatergottglauben der Yamana wie die Bestattungsformen verschieden waren. Andererseits fallen wichtige Gemeinsamkeiten auf, z. B. das Fehlen einer Erzeugungswirtschaft, eine bestimmte Art der Spiralwulsttechnik, Gesichtsbemalung, sonst aber ausgesprochene Einfachheit des Körperschmucks, sowie abgegrenzte Hordengebiete mit gemeinsamer Jagdberechtigung. Wendet man aber auf diese Parallelen das Qualitäts- und Quantitätskriterium an, so hält doch wohl nur die Spiralwulsttechnik dem Erfordernis formaler Übereinstimmung Stand. Bei den übrigen Entsprechungen ist das dagegen nicht der Fall: sei es, weil sie sich „mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Objektes ergeben“ (Graebner, S. 108)¹⁾ — so das Sammler- und Jägertum vor der Erfindung erzeugender Wirtschaftsweisen —, sei es, weil diese Übereinstimmungen einer Mehrzahl von Kulturkreisen gemeinsam sind — so die Dürftigkeit des Schmucks und die Gliederung in Horden mit eigenem Wirtschaftsraum — und deshalb nicht als Beweis für die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Typus verwertet werden dürfen. Genügt aber eigentlich nur eine einzige der angeführten Parallelen dem Kriterium der Form, so kann von einer Anwend-

¹⁾ Friedrich Graebner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911.

barkeit des Quantitätskriteriums keine Rede sein, weil dieses nicht eine Häufung irgendwelcher formalen Übereinstimmungen zur Voraussetzung hat, sondern eine Häufung solcher, deren jede für sich dem Kriterium der Form entspricht. Auch versagt im vorliegenden Falle das Hilfskriterium der Kontinuität. Damit erweist sich aber unsere Annahme, daß tasmanische Kultur und wenigstens eine Komponente feuerländischer Kultur Abspaltungen und späte Zeugen eines gleichen Kulturkreises seien, nach wie vor als Arbeitshypothese — wenn auch beiderseits eine altertümliche, „grundkulturelle“ Schicht zutage liegt, für deren beträchtliches Alter in dem einen wie in dem anderen Falle die übereinstimmende Abdrängung in die Südspitzen der beiden Erdräume bürgt. Was darüber hinaus nicht als Arbeitshypothese, sondern als gesichertes Ergebnis gelten kann, ist wohl nur eine Übereinstimmung in der Flechttechnik, welche nach der methodischen Haltung der kulturhistorischen Schule mit Wahrscheinlichkeit auf Wanderung oder Entlehnung beruht.

Zu einem ähnlichen Ergebnis muß ein anderes Beispiel führen: ein Vergleich der sogenannten „altaustralischen“ Kultur mit der der Schilluk, deren recht komplexer Kulturbesitz — selbst ein barbarisches Herrentum ist neben Hirten- und Pflanzertum vertreten — sich ja auf einer australoiden Grundschiicht aufbauen soll. Und in der Tat fehlt es auch hier nicht an Parallelen; man denke an Parierschild und Bumerang, an Raubzeremonien bei der Eheschließung und die Idee des „lebenden Leichnams“ (?), an Erdbestattung und Vatergottglauben. Prüft man aber auch diese Übereinstimmungen im einzelnen, so dürften aus denselben Gründen wie bei dem ersten Beispiel nur Parierschild und Bumerang dem Kriterium der Form genügen; mit dem Quantitätskriterium ist es also auch hier nicht besser bestellt. Ganz zu schweigen davon, daß die Zugehörigkeit der übrigen Elemente zum australoiden Kulturtyp ungesichert, ja ihre ausschließliche Zugehörigkeit zu ihm unwahrscheinlich ist.

Solche Beispiele erhärten für die Arbeit der kulturhistorischen Schule nicht nur das Erfordernis einer vorsichtigen Anwendung des Formkriteriums, sondern vor allem die Forderung, daß von dem Quantitätskriterium nur auf Grund einer Vielzahl solcher formalen Übereinstimmungen Gebrauch gemacht werde, welche im einzelnen dem Kriterium der Form Genüge tun. In allen Fällen, wo diese Voraussetzungen nicht erfüllt sind, haben wir es vorab allenfalls mit heuristischen Arbeitshypothesen zu tun. Dieser Vorbehalt gilt nicht nur für die Zuordnung eines einzelnen Volkes zu einem bestimmten Kulturkomplex (etwa bei einer Vergleichung der Yamana oder Zentralkalifornier mit der tasmanischen, der Dinka, Schilluk, Algonkin oder Uitoto mit „altaustralischer“ Kultur) — diese methodische Forderung zieht auch die Schranken für die Aufstellung eines Kulturkreises überhaupt. Gesichert erscheint mir danach zunächst der alteskimoische Typ, der als das milieugeformte Erbe einer hypothetischen Frühform seine Arteigenheit in den Grenzen eines spezifischen Lebensraumes wahren konnte. Als gesichert darf man wohl auch eine pygmäische Grundkultur betrachten, wobei wir es aber offenbar mit mehreren Varianten zu tun haben, für deren letzten Endes doch vorauszusetzende Abstammungsverwandtschaft trotz örtlicher Sonderentwicklung die somatische Übereinstimmung spricht. Die Kultur der Tasmanier ist zwar auch grundkulturell gewesen, aber vielleicht nicht ungemischt; sie könnte sich in ihrer überlieferten Ausprägung ebenso als von nur lokaler Geltung erweisen wie die altaustralische Kultur, welche dazu in ihren Bestandteilen am wenigsten endgültig umrissen ist; auch sie darf man vorab wohl nur als den milieugeformten Zweig einer noch unbekannten Frühform ansehen.

Sind denn mit dieser Gruppierung die arteigenen Kultureinheiten der ältesten Menschheitsgeschichte restlos erfaßt? Ist diese Zusammenstellung ein geschlossenes System, das den Anspruch erheben dürfte, die lange Epoche bis zum Anbruch der Tiefkulturen erschöpft zu haben? Das darf jedenfalls so lange nicht angenommen werden, wie wichtige Völker mit phaseologisch gleichwertiger Kulturlagerung sich noch einer methodisch einwandfreien Zuordnung zu einem der genannten Typen entziehen. Denn neben denjenigen Völkern, welche bisher als Repräsentanten der ältesten Kulturkreise gesichert sind, steht eine nicht minder große Zahl anderer, die sich noch gegen eine mühelose Einordnung in diese Gruppierung wehren und die doch auch z. B. „Niedere Sammler und Jäger“ sind, Menschen von grundkultureller Art, wie die ostbrasilianischen Gês, die Algonkin, in etwa auch die Zentralkalifornier sowie manche isolierten Völkertrümmer, wie die Makù!

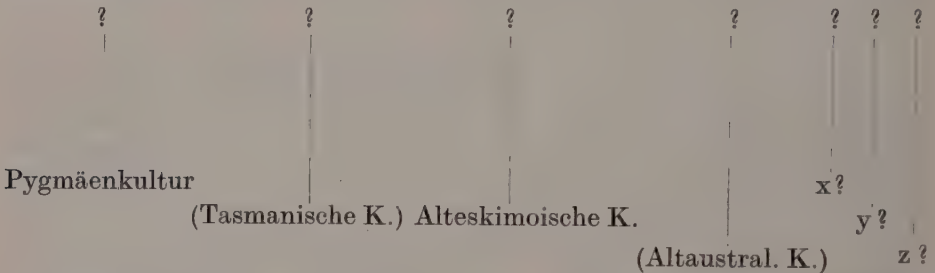
Wenn es auch, um wieder ein Beispiel herauszugreifen, gerade bei den Gês noch eingehender ethnographischer Feldarbeit bedarf, so kann man doch jetzt schon sagen, daß sie Wildbeuter von alters her gewesen sind, weil ihr geographisches Milieu sie nicht zu einer parasitären Ernährungswirtschaft zwingt. Der grundkulturelle Kern in ihrer Kultur hebt sich denn auch mit großer Deutlichkeit von den späteren Einflüssen umwohnender Tiefkulturen ab, da zähes Festhalten an altertümlichen und altüberkommenen Formen sich erfolgreich gegen eine Aufnahme fremdartigen Kulturgutes gewehrt hat. So übernahmen die Gês vor allem das Pflanzertum der Tupi-Völker nicht, noch Töpferei oder Weberei oder Männerbünde mit Maskentänzen und Schädelkult, also all das echte Kulturgut der Pflanzler nicht, wozu es ihnen ebenso an Reife fehlte wie zu einer Verbindung mit bestimmten Eigenheiten totemistischer Kultur. Betrachtet man nun den grundkulturellen Kern der Gês, welcher hier nicht geschildert zu werden braucht, so finden wir, daß diese Kultur so ohne weiteres nicht zu einem der grundkulturellen Typen paßt; im Vergleich mit altaustralischer Kultur vermißt man z. B. bei dem Gros der Gês gerade so charakteristische Dinge wie Parierschilde und Bumerang. — Bevor es nun aber nicht gelungen ist, alle Völkerschaften auf grundkulturellem Niveau mit unseren bisher anerkannten Kulturkreisen in Einklang zu bringen, können diese nicht die Geltung eines endgültig geschlossenen Systems beanspruchen.

Zur Frage, in welchem zeitlichen und vielleicht genealogischen Verhältnis diese bislang erarbeiteten Kulturkreise stehen, haben bereits Koppers (Seite 241)¹⁾ und Kern (Seite 36/37)²⁾ Bedenken gegen Menghins (Seite 533) Ableitung aller übrigen Grundkulturen von der pygmäischen Holzkultur erhoben. Eine Notwendigkeit, daß tasmanische oder altaustralische Kultur sich aus dem Kreise der Pygmäen heraus entwickelt haben müsse, ist in der Tat methodisch nicht begründet. Zwar dürfen wir sagen, daß pygmäische Kultur unter den uns bekannten das älteste Gepräge trägt, aber nicht, daß sie der Mutterboden aller übrigen Grundkulturen, noch daß sie die älteste Kultur schlechthin, die wahre „Urkultur“ gewesen sei. — Sicherlich ist der Gesamthabitus der tasmanischen und der alteskimoischen Kultur, deren phaseologisches Verhältnis untereinander mit Rücksicht auf die grundverschiedenen Lebensräume wohl nicht ermittelt werden kann, jünger als der pygmäische, und ebenso ist altaustralische Kultur nicht von so altertümlicher Art wie die der Tasmanier gewesen. Vollkommen verschlossen ist uns jedoch, aus welcher Sphäre jeder dieser einzelnen Typen jeweils hervorgegangen ist, wobei es — in Anbetracht einer

¹⁾ Wilhelm Koppers, Weltgeschichte der Steinzeit, Anthropos XXVI.

²⁾ Fritz Kern, Die Anfänge der Weltgeschichte, Leipzig 1933.

jahrhunderttausendelangen Entwicklungsspanne — doch sehr wohl möglich wäre, daß jede der noch auf uns überkommenen Kulturvariationen eine andere Herkunft haben mag. Dann würde also nicht mit einer, sondern vielleicht mit mehreren, uns völlig unbekannten, aber natürlich ihrerseits wiederum nur relativen „Urkulturen“ — sei es alithischen oder eolithischen Gepräges — zu rechnen sein. Und ebenso müssen wir uns, wie gesagt, die Möglichkeit offen halten, daß es außer den bisher aufgestellten grundkulturellen Kreisen andere gegeben hat, welche noch nicht erarbeitet werden konnten, die aber bei manchen, noch nicht hinreichend untersuchten Völkertrümmern der Wildbeuterphase durch milieubedingte Sonderentwicklung und jüngere Kulturbeeinflussung hindurchschimmern mögen. Aus all diesen Gründen neige ich — vorsichtigerweise — eher zu folgender Gliederung:



Wenn nicht allgemein, so doch besonders bezüglich der tasmanischen und der altaustralischen Kultur bleibt also die Frage offen: haben wir es hier schon durchweg mit echten „Kulturkreisen“ im strengen und ursprünglichen Sinne unserer Methode zu tun — oder vorab erst mit ethnographischen Typen von räumlicher und zeitlicher Sonderentwicklung, Typen von ungewisser Herkunft, die man insgesamt auch noch nicht als geschlossenes System betrachten darf? Typen, die allerdings nach einer Untersuchung heischen, ob sie sich etwa in höherem Grade als bisher in ihrem historischen Zusammenhange mit anderen Volkstümern sichern und auch mit den vorgeschichtlichen Tatbeständen in Einklang bringen lassen!

In dieser Hinsicht erscheint am meisten gesichert eine Beziehung zwischen alteskimoischer und den Beispielen prähistorischer Knochenkultur (z. B. Wildkirchli- und Veldener Kultur), weil das Zusammentreffen von anscheinend echten formalen Übereinstimmungen (Einzelheiten des Knochenmaterials und Schädelopfer) in etwa doch überzeugend wirkt. Allerdings vermißt man hierbei noch die Spur einer geographischen Kontinuität, deren Fehlen aber aus offenbaren späteren Kultureinbrüchen erklärlich ist und die ja ohnehin nur den Wert eines Hilfskriteriums beanspruchen darf.

Weniger geklärt ist das Problem einer alithischen oder prälithischen Holzkultur. Eine solche ist nicht nur theoretisch möglich, sondern sogar ein Postulat; praktisch jedoch genügen die verständlicherweise dürftigen Funde, z. B. Spichern (Menghin, S. 89—91), bisher nicht zum sicheren Nachweis einer frühgeschichtlichen Existenz derartiger Kulturen. Vor allem aber fehlt noch jeder Beweis ihrer eventuellen Identität oder Abstammungsverwandtschaft mit den heutigen Pygmäenkulturen. So kann über die kulturhistorische Stellung der Pygmäen zwar mit einiger Sicherheit ausgesagt werden, daß hier der altertümlichste uns bekannte Kulturtyp zutage liegt —, dessen prähistorischer Niederschlag aber bis heute noch nicht gefunden ist.

Eine solche Kontinuität zwischen prähistorischem und ethnographischem Quellenbefund besteht nun in der Tat bezüglich des Klingenmaterials

der tasmanischen Kultur. Jedoch entscheidet die Tatsache, daß protolithische Klingenindustrien auch für außerozeanische Fundstätten bezeugt sind (Menghin, S. 91—111), in keiner Weise, ob die tasmanische Kultur in ihrer auf uns überkommenen Ausprägung als Repräsentant eines allgemeinen Kulturkreises oder nicht vielmehr als milieugeformte und „verunreinigte“ lokale Variante einer in Wirklichkeit noch unbekannten Grundform zu gelten hat.

Diese Frage muß nun aber vor allem hinsichtlich der „altaustralischen“ Kultur erhoben werden. Bei ihr fehlt es an einer prähistorisch-ethnographischen Kontinuität schon aus dem Grunde, weil ihr ja gar keine bestimmte Form eines Steingerätes, etwa der Faustkeil, mit Sicherheit zugeordnet werden kann (Menghin, S. 493). Überhaupt ist diese ganze Kultur noch weit mehr als die tasmanische eine fragwürdige Größe; wir kennen ja kein Volk, welches sie rein verträte, sondern man hat sie gefunden, indem man die Eigenheiten Tasmaniens sowie die charakteristischen Elemente der auch in Melanesien vertretenen Kulturen von dem Gesamtbestande australischer Kultur subtrahiert und den so ermittelten Rest als arteigenen Kulturkreis aufgefaßt hat. Eine solche spezifische Schicht zwischen tasmanischer Kultur auf der einen Seite und dem kulturellen Niveau Melanesiens andererseits scheint in der Tat vorhanden zu sein — welche Kulturelemente ihr aber mit Sicherheit zugehören, steht in wichtigen Punkten keineswegs fest. Möglicherweise war sie bereits eine Kontakt- (Schmidt, S. 346/47)¹⁾ und Mischungserscheinung, eine durch Berührungsvorgänge, jüngere Beimischungen und gerade auch hier durch Milieueinwirkungen abgewandelte Form einer — offen gesagt: noch ziemlich unbekannten — Grundkultur.

II.

Größer noch werden die Schwierigkeiten, wenn man von diesen „Grundkulturen“ zu jüngeren Formen übergeht, zu den „Tiefkulturen“, als deren früheste Phase ja ein totemistischer Kulturkreis gilt, dessen Existenz und dessen Übereinstimmung mit miolithischer (jungpaläolithischer) Klingenkultur nicht in Frage gestellt werden soll.

Leitet Menghin (S. 533) diese Totemkultur aus dem „tasmanoiden“ Komplex ab, so darf zunächst an den Zweifel erinnert werden, ob es sich auf Tasmanien — und auch in Südostaustralien — wirklich um einen ursprünglichen und unverfälschten Kulturkreis handelt und nicht um eine in beträchtlicher Entfernung von ihrem Ausbreitungszentrum durch Kulturbeimischungen und Milieueinwirkungen umgeformte lokale Spätform, was auch durch die zeitliche Kontinuität des Klingenmaterials nicht entschieden wird. Vor allem aber sind die Entsprechungen zwischen beiden Kulturen zu gering an Zahl und — mit Ausnahme der Klingentechnik — zu wenig eindeutig im Sinne des Formkriteriums, um einen genetischen Zusammenhang beweiskräftig zu belegen. Dieses Problem muß um so unlösbarer erscheinen, als vom Standpunkte des prähistorischen Quellenmaterials der Totemismus selbst als geistiger und gesellschaftlicher Tatbestand (Tierverwandtschaft und Totemclane) voraussichtlich niemals erfaßt werden wird.

Abgesehen von dieser wohl unbeantwortbaren Frage der Genealogie dürfte die Wirtschaftsform des totemistischen Kulturtyps eines seiner schwierigsten Probleme sein — ein Problem übrigens, das auch mit Mitteln der paläarchäologischen Forschung nicht in entscheidender Weise beant-

¹⁾ Wilhelm Schmidt, Die Stellung des Genitivs in den südamerikanischen Sprachen und ihre Bedeutung für den Sprachaufbau, in „Congrès des Américanistes. Compte-Rendu de la XXIIe Session, Göteborg 1925, S. 333ff.

wortet werden kann. Erheben sich doch gegen die Annahme, daß ein „Höheres Sammler- und Jägertum“ die ursprüngliche und arteigene Wirtschaftsform des Totemismus gewesen sei, gewichtige Bedenken: so die rein tatsächliche Feststellung, daß es Höhere Sammler oder Jäger gegeben hat, die keinen Totemismus kannten (z. B. die Zentralkalifornier), während die meisten Totemisten doch Pflanze gewesen sind; diese letztere Erscheinung kann natürlich auf sekundärer Mischung beruhen — infolge von Einbrüchen pflanzerischer Völker in vorher von Totemisten besetzte Überschußgebiete.

Schwerer wiegen deshalb grundsätzliche Bedenken ökonomischer und geographischer Art, welche mir bei der Zuordnung einer „Wirtschaftsform Höheren Sammler- und Jägertums“ zur Totemkultur nicht genügend berücksichtigt erscheinen.

Bilden doch die so verschiedenartigen Typen Höheren Sammler- oder Jägertums (man vergleiche etwa die Büffeljagd der Prärieindianer, den Lachsfang der Nordwestamerikaner oder das Eichelsammeln der Zentralkalifornier!) überhaupt keine einheitliche Wirtschaftsform in dem Sinne, wie das vom Hirtentum oder Pflanzertum, von Typen wie dem Hackbau oder der Pflugkultur ausgesagt werden kann. Es handelt sich vielmehr um nichts anderes als um örtliche Sonderformen von Sammler- und Jägertum schlechthin, um lokale Intensivierungen der Aneignungswirtschaft auf geographischer Grundlage. Es ist deshalb auch verfehlt, von einer eindeutigen „Wirtschaftsform Höheren Sammler- und Jägertums“ zu reden, da „höhere“ Sammler zumeist „niedere“ Jäger, „höhere“ Jäger zumeist „niedere“ Sammler geblieben sind — je nach der animalischen oder vegetabilischen Kost, deren intensivere Beschaffungsmöglichkeit die betreffenden Gruppen, im Rahmen der wildbeuterischen Wirtschaftsform, vorwiegend zu Vertretern einer höheren jägerischen oder einer höheren sammlerischen Ernährungsweise stempelt.

Höheres Sammler- oder Jägertum (das ist also mehr ein Sammelbegriff als eine tatsächlich gleichartige Lebensform) und Totemismus sind nun aber überhaupt Erscheinungen, die auf völlig verschiedenen Ebenen liegen. Höheres Sammler- wie Jägertum ist nämlich gar keine kulturgeschichtliche Kategorie, welche den Regeln von Wanderung und Entlehnung unterläge, wie das in typischer Weise der Totemismus tut, sondern eine wirtschaftsgeographische Gegebenheit, die sich bodenständig in natürlichen Überschußgebieten herausbilden muß. In solchen Oasen führt das reiche Vorkommen einer oder mehrerer Pflanzenarten oder herdenweise wiederkehrender Tiere (auch Fischschwärme) dazu, daß eine oder wenige solcher „wilden“ Tier- oder Pflanzenarten die Volksernährung sicherstellen, welche sich nicht mehr wahllos auf alles Genießbare zu stürzen braucht. Hier tritt denn auch eine größere Bevölkerungsdichte mit kopfreicheren Verbänden auf, so daß z. B. Zentralkalifornien der am dichtesten bevölkerte Teil Nordamerikas war! Gefördert wird diese Tendenz durch die jetzt mögliche Selbsthaftigkeit und die jetzt mögliche, aber auch notwendige Vorratsbildung, welche ihrerseits in ursächlichem Zusammenhange mit den periodischen Reifezeiten der Erntepflanzen oder dem Auftreten der Wildherden steht. Wichtig erscheint hierbei die Feststellung, daß die Konservierungstechnik der Nahrungsmittel allenthalben verschieden gewesen ist und kaum eine Anwendung des Formkriteriums erlaubt.

Diese vier Wesensmerkmale, welche in den Oasen lokaler Intensivierung der Aneignungswirtschaft wiederkehren, kennzeichnen Wirtschaftstypen, die sich an zahlreichen Stellen der Erde und zwar allenthalben auf ganz verschiedener Grundlage herausgebildet haben, ohne daß eine

Entlehnung in Frage käme. Lange vor dem Anbruch der „tiefkulturellen“, jungpaläolithischen oder miolithischen Kulturphase dürfte es solche Oasen Höherer Sammler- oder Jägerwirtschaft gegeben haben: denn zwischen „Höherem“ und „Niederem“ Sammler- oder Jägertum besteht gar nicht eine solche Entwicklungslinie, wie sie diese irreführenden Termini nahelegen; vielmehr ließe sich ihr tier- oder pflanzengeographisch bedingter Unterschied vielleicht so formulieren:

Wirtschaft Höherer Sammler oder Jäger ist Aneignungswirtschaft in Überschußgebieten,

Wirtschaft Niederer Sammler oder Jäger ist Aneignungswirtschaft in ökonomischen Rückzugsgebieten.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit charakteristischen Bestandteilen der totemistischen Kulturbewegung, vor allem dem Totemismus selbst und der auf ihn bezogenen Clan-Organisation. Das sind offenbar nur einmal entstandene Dinge, deren weltweite Verbreitung auf Wanderung und Entlehnung beruht; und homogenetisch sind wohl auch die meisten Begleiterscheinungen materieller Kultur (z. B. Speerschleuder und Kopfbank) aufzufassen. Hier handelt es sich wirklich um einen geistigen und sozialen und materiellen Komplex, der sich über die Erde verbreitet hat — und dann vielfach mit Höherem Sammler- oder Jägertum verbunden erscheint. Diese Verknüpfung ist jedoch keine durchgängige: denn einerseits finden wir totemistische Kultur auch mit anderen Wirtschaftstypen vereint — am häufigsten nämlich mit Pflanzertum — und andererseits kennen wir auch Oasen von Höherem Sammler- oder Jägertum, wie die Zentralkalifornier, welche keine Verbindung mit dem Totemismus eingegangen, in ihrer Gesamthaltung also noch grundkulturell geartet sind.

Bedürfnis und Reife (Vierkandt) für eine Aufnahme totemistischen Kulturgutes waren bei Niederen Sammlern und Jägern meistens nicht gegeben. Wohl aber besaß der Totemismus eine Affinität zu den Oasen Höheren Sammler- oder Jägertums, woraus sich auch ihre häufige Synthese erklärt. Worin ist diese Affinität begründet gewesen? Warum dürfte der Totemismus in einem Ausbreitungszentrum mit Höherer Sammler- oder Jägerwirtschaft entstanden sein, warum — was ungefähr gleichbedeutend ist — taugten die Überschußgebiete Höherer Sammler oder Jäger vorzugsweise, jedenfalls mehr als die Rückzugsgebiete Niederer Sammler und Jäger zu seiner Rezeption?

Unter den möglichen Antworten auf diese Frage drängen sich einige Gesichtspunkte auf, welche eine Erklärung bieten könnten. Nur Überschußgebiete, insbesondere im Verein mit ausgebildeter Vorratswirtschaft, erlauben die Schonung einer Tier- oder Pflanzenart (die aber auch hier noch, und zwar zwecks Umgehung eines eventuellen Speiseverbotes auf dem Wege des Austausches mit anderen Clänen wirtschaftlich nutzbar gemacht werden kann). Gleichzeitig wurde in diesen Gebieten dank dem erweiterten Nahrungsspielraum, der Vorratswirtschaft und Selbsthaftigkeit die grundkulturelle Horde durch das Bevölkerungswachstum gesprengt; so erwachsen Bedürfnis und Reife für umfassendere gesellschaftliche Bindungen, welche an die Stelle eines unübersichtlich gewordenen familienhaften Zusammenhanges der Siedlungsgenossen treten konnten und sich in der dem Totemismus eigenen Erweiterung des Verwandtschaftsgedankens fanden. Schließlich hatten nur selbsthafte Sammler und Jäger Verwendung für charakteristische Teile des totemistischen Sachinventars, wie Kegeldachhütten, Kopfbänke, Holzschüsseln usw. Aus solchen Gründen wurden die Überschußgebiete des Höheren Sammler- oder Jägertums bevorzugte Standorte totemistischer Kultur. Aber Höheres

Sammler- oder Jägertum ist keine dem Totemismus arteigene, keine mit ihm gewanderte Wirtschaftsform.

Auch in methodischer Hinsicht ist dieses Ergebnis einwandfrei, weil eine Notwendigkeit, eine arteigene Wirtschaftsform des Totemismus ausfindig zu machen, nicht besteht. Zwar tritt jede Kultur im einzelnen Raume mit einer bestimmten Form der Ernährungswirtschaft auf, aber das braucht ja keine arteigene zu sein. Ebenso wie innerhalb eines Kulturkreises mehrere Varianten eines Kulturgutes möglich sind, kann umgekehrt eine bestimmte Form, z. B. auch der Ernährungswirtschaft, mehreren Kulturen gemeinsam sein, wie etwa das Niedere Sammler- und Jägertum sämtlichen Typen der Grundkultur. Das Auftreten jedes neuen Kulturkreises an den Impuls einer neuen Wirtschaftsform zu knüpfen, hieße erneut einer aprioristischen Voraussetzung die Tore öffnen!

Sowohl für Prähistorik wie Völkerkunde hängt die Erreichung ihrer Forschungsziele davon ab, daß der dank Menghin gewonnene Konnex beider Disziplinen nicht wieder verlorengeht, weil weder die Völkerkunde der relativ-chronologischen Fixierbarkeit der paläarchäologischen Daten, noch die Prähistorik der anschaulichen Lebensfülle der ethnographischen Beobachtung entraten darf. Nichtsdestoweniger erhebt sich für die Arbeit der nächsten Zukunft die Forderung, daß jede der beiden Wissenschaften vorab auf ihrem Gebiete und aus dem eigenen Material heraus an der frühen Kulturgeschichte weiterarbeiten muß; und zwar bei vorsichtigster und genauester Anwendung der unbestrittenen Richtlinien der kulturhistorischen Methode und vor allem nicht nur in großen, sondern gerade in kleinsten Zügen, weniger aus den Erscheinungen von weltweiter Verbreitung als aus den Verhältnissen einzelner Kulturräume heraus. Mag dabei der eine oder andere „Kulturkreis“ fallen, es verbleibt bei der kulturhistorischen Methode, der allein auch ein solcher Erkenntnisfortschritt zu verdanken wäre, wie er in der Überwindung dieser oder jener heuretischen Hilfsbegriffe bestände.

Ganz allgemein gesehen, wird hinsichtlich der Lehre von den Kulturkreisen, welche anfangs ja aus den doch bestimmt nicht als ursprünglich zu unterstellenden Verhältnissen Ozeaniens heraus gewonnen wurden, eine noch weitergehende Differenzierung erforderlich sein; sie dürfte sich schon dank der Heranziehung der leichter fixierbaren und weniger verfälschten Daten des paläarchäologischen Materials ergeben. Allein die bloße Anzahl der Kulturkreise im echten Sinne dieses Wortes dürfte eine Vermehrung erfahren, weil sicher noch nicht alle ursprünglichen Kulturkreise erfaßt sind und dazu vielleicht der eine oder andere, welcher bisher noch als solcher galt, als tatsächlich komplexe Größe in wirkliche Kulturkreise ungemischten Charakters aufzulösen ist; hat man doch meines Erachtens bis heute selbst die früheste Kulturgeschichte noch zu einfach angesehen (man vergleiche das Schicksal der wohl nicht mehr zu haltenden „jungpflanzlerischen“ oder „freimutterrechtlichen“ Kultur). Damit würde aber auch eine Komplizierung des zeitlichen Verhältnisses der einzelnen Kulturkreise untereinander eintreten, eine mannigfaltigere und weniger schematische zeitliche Perspektive; auch bezüglich der räumlichen Geltung der Kulturkreise wird sich eine differenziertere Behandlung als notwendig erweisen, indem mehr als bisher zwischen Komplexen von tatsächlich weltweiter und solchen von mehr lokaler Ausbreitung unterschieden werden muß. Und nicht zuletzt wird hinsichtlich des inhaltlichen Umfanges der feststellbaren Kulturbewegungen stärker darauf zu achten sein, ob es sich dabei um einen Kulturkreis im vollen Sinne des Wortes oder um einzelne oder um wenige

vergesellschaftete Entlehnungen handelt, wie sie zwar immer theoretisch angenommen, praktisch jedoch gegenüber dem Operieren mit einem festen Vorrat voll-inhaltlicher Kulturkreise vernachlässigt worden sind.

Das so zwar wesentlich differenzierter, aber auch lebensgetreuer gewordene Bild der frühesten Kulturentwicklung dürfte dann auch noch durch andere Gesichtspunkte Bereicherungen erfahren. Diese folgen schon aus der größeren Zahl und aus der größeren inhaltlichen Vielfältigkeit der Mischungserscheinungen auf Grund der festgestellten „reinen“ Kulturkreise. Daneben wird ernsthaft eine stärkere Berücksichtigung tatsächlicher paralleler Entstehungen notwendig sein; auch sie wurden bisher zwar grundsätzlich konzidiert, praktisch jedoch in einer zwar verständlichen, schließlich aber unzulässigen Reaktion über Gebühr ignoriert. Eine hauptsächlichliche Ergänzung aber, welche die Lehre von den Kulturkreisen erfahren wird und erfahren muß, wird in einer engeren Verbindung mit den Problemen und den Ergebnissen der geographischen Forschung bestehen. Vergessen wir nicht, daß unsere kulturhistorische Methode die Fragen etwa, warum ein Kulturgut oder auch eine ganze Kultur in einem bestimmten Raume entstehen oder in ihn verpflanzt werden konnte und warum in gerade der gegebenen Ausprägung, gar nicht beantworten kann; sie ist hierin ganz auf eine Verbindung mit der geographischen Problemstellung angewiesen, wie das am Beispiel der totemistischen Kultur gezeigt wurde. Die kulturhistorische Völkerkunde wird nur dann den Vorwurf einer einseitigen methodischen Haltung überwinden, wenn sie auch dahin gefunden haben wird, in ihrer kausalen Analyse die vorwiegend dynamische Fragestellung des Historikers und die mehr statische Fragestellung des Geographen zu vereinen.

Gibt es eine Buschmannkultur?

Von

Walter Hirschberg.

Die Frage nach Herkunft und Verbreitung der Buschmannkunst und der Buschmänner und ihrer Kultur ist gegenwärtig eines der meist besprochenen Probleme afrikanischer Kulturgeschichte. Wir können heute mit nahezu absoluter Sicherheit annehmen, daß die Buschmannkunst mit Einwanderungen von Norden nach Südafrika kam, gleichzeitig aber, daß diese Einwanderer nicht etwa die ältesten Bewohner Südafrikas darstellen, sondern, daß schon vor ihnen Kulturen bestanden, die den Faustkeil besaßen, welche dem europäischen Chelléen und Acheuléen nahestehen und weiter noch Kulturen mit moustéroïdem Typ. Obermaier und Kühn verknüpfen die südafrikanische Felskunst mit den jüngsten historisch beglaubigten Buschmännern, die übrigens Obermaier als eine außerordentlich alte, seit Urzeiten bodenständige Bevölkerungsschicht ansieht. Die spät-paläolithischen Smithfield-Wilton- und Kitchen-Middenkulturen sind ihre urgeschichtlichen Entsprechungen. Diese Felsbilder, von denen eben die Rede war, finden wir im Gesamtgebiete südlich des Kunene, bzw. des Zambesi, also in der Kap-Kolonie, Basutoland, Orangefluß-Kolonie, Natal, Bechuanaland, Transvaal, Süd-Rhodesia, Damaraland, Groß-Namaqualand, ja bis hinauf zum Tanganjika See, Ouénott-Oase, In-Ezzan-Höhle und Telizzha-Tal. Sie alle tragen einen ausgesprochenen Buschmanncharakter, was jedoch noch nicht, wie Obermaier mit Recht hervorhebt, ohne weiteres als ein Beweis für eine ehemals ungleich größere Verbreitung

der Buschmänner angesehen werden darf. Er schreibt in dem ausgezeichneten Werke Buschmannkunst (1): „Die große Übereinstimmung auf dem Gebiete der Kunst beweist keineswegs notwendigermaßen eine Rassenidentität der Künstler, sondern besagt bis auf weiteres nur, daß in verschiedenen, geographisch weitabstehenden Teilen des afrikanischen Kontinents ehemals Volkselemente lebten, welche von wesentlich gleichem Geiste und gleicher Ideenwelt beherrscht, auch eine nach Stil und Inhalt eng verwandte Kunst ins Leben riefen.“ Allerdings mehren sich in letzter Zeit die Gründe, die entschieden für eine weit nördlichere Verbreitung einer buschmannartigen Bevölkerung zu sprechen scheinen. Es bedarf aber hier noch einer innigen Zusammenarbeit mit der Anthropologie, ehe wir in dieser Frage klarer sehen können. Mehrfach wurde ja bereits auf einen Zusammenhang zwischen Buschmännern und ostafrikanischen Reststämmen verwiesen, so den Sandawe und Kindiga (2). Aber eine eingehende Untersuchung in diese Richtung zielend wurde weder von völkerkundlicher noch von physisch-anthropologischer Seite vorgenommen, so daß wir auf mehr oder minder vage Andeutungen angewiesen sind. Dempwolff sieht in seinen Sandawe ein Mischvolk aus einer buschmannartigen Urbevölkerung mit hamitischen Einwanderern, die in relativ junger Zeit auch Bantublut in sich aufgenommen haben (3).

Anthropologisch sind die Buschmänner keineswegs etwa als eine Rasseneinheit anzusprechen. Darauf hat kürzlich erst wieder Lebzelter (4) hingewiesen. Ganz abgesehen von rezenten Einflüssen haben wir es mit einer Reihe verschiedener Rassenkomponenten zu tun, was uns auch ganz einleuchtend erscheinen muß, wenn wir das reich gegliederte Bild des urgeschichtlichen Kulturenaufbaues in Südafrika betrachten. Niemand wird daran zweifeln, daß Rassenelemente einer früheren Bevölkerung auch in den heutigen Buschmännern stecken. Sprachlich kann ebensowenig von einer Einheit gesprochen werden, wenn auch die Sprachen oder Dialekte der einzelnen Buschmannstämme so weit verwandt erscheinen, daß sie zu einer großen Sprachfamilie gezählt werden können. Neueren Forschungen zufolge haben die Hottentottensprachen mit den Buschmannsprachen mehr gemeinsam als mit den Hamitensprachen, so daß man geneigt zu sein scheint, jene in die Sprachfamilie der Buschmänner einzureihen (5). Die Stellung der Hottentotten in der Völkergeschichte Südafrikas ist noch keineswegs geklärt. Die Ähnlichkeit zwischen Buschmännern und Hottentotten geht oft so weit, daß kaum ein Unterschied zwischen beiden festgestellt werden kann. Es wäre ganz unfaßbar, wenn uns die Völkerkunde nicht ein ähnliches Bild zu bieten imstande wäre, so wie es uns Anthropologie, Urgeschichte und Linguistik gezeigt haben. Dieser Frage nachzugehen, ist Aufgabe unserer Untersuchung.

Über die Herkunft der Buschmänner bestehen die verschiedensten Theorien, die oft recht weit voneinander abweichen. Die verbreitetste Anschauung, der sich auch Obermaier anschließt ist die, daß die Buschmänner eine südafrikanische Urrasse darstellen, wobei allerdings dem Rassenbegriff nicht völlige Gerechtigkeit widerfährt. Nach G. W. Stow, M. C. Burkitt u. a. waren die Buschmänner ursprünglich im Norden Afrikas beheimatet, von wo sie nach dem Süden abgewandert sind, ehe Negerassen vom eigentlichen Binnenafrika Besitz ergriffen hatten. P. W. Schmidt hält die Buschmänner als eng verwandt mit den Pygmäen. Seiner Meinung nach erfolgte die Trennung in uralter Zeit. Dieser Auffassung tritt I. Schapera entgegen, der im besten Falle bloß eine phylogenetische Verwandtschaft zwischen beiden Gruppen anerkennt, im übrigen aber die Buschmänner als die Abkömmlinge der kunstbegabten Jungpaläolithiker Südwest-Europas betrachtet haben will. Nach Boule wieder befand sich während des jüngeren

Quartärs in Zentral- und Nordafrika ein gemeinsamer Grundstamm, von dem sich in der Folgezeit die Eiszeitkünstler Europas und die primitiven Buschmänner abzweigend hätten (6).

In der Völkerkunde war man gewöhnt, die Buschmänner als eine ziemliche kulturelle Einheit zu betrachten. Man beschränkte sich höchstens darauf auf eine Unterscheidung südlicher und nördlicher Buschmänner hinzuarbeiten, wobei den südlichen Buschmännern ein starker Hottentotteneinfluß zugebilligt wurde, z. B. in der Frage der Befiederung des Pfeils. P. W. Schmidt gliedert die Buschmänner in südliche, südwestliche, östliche, nordöstliche und nordwestliche Buschmänner mit dem Bestreben ihre Zusammengehörigkeit auf dem Gebiete der Religion zu beweisen. Letzten Endes gehen sie dann in allen Hauptzügen mit den zentralafrikanischen Pygmäen einig.

Sicherlich übt die Umwelt auf das kulturelle Werden von Primitivvölkern, im besonderen jener Wildbeuterstufe, mit der wir es bei den Buschmännern zu tun haben, einen großen Einfluß aus. Dieser Umstand wird in erster Linie bei den Kalahari-Buschmännern in Erwägung zu ziehen sein. Ihre Anpassung an die Umwelt ist auch eine ganz außergewöhnliche, während die an den Rändern der Kalahari wohnenden Buschmänner bereits sichtlich zu ihren großwüchsigen Nachbarstämmen hinüberleiten und auch veränderten Umweltverhältnissen gegenüberstehen. All dies kommt in ihrer Kultur deutlich zum Ausdruck. Die noch heute lebenden Buschmänner befinden sich ohne Zweifel im Stadium der Verdrängung, als Opfer ihrer stärkeren Nachbarvölker, mit denen sie im grimmigen Kampfe standen. Ehedem lebten die Buschmänner unter viel besseren Bedingungen, und wir werden nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß die Buschmänner so manches während dieser umstürzenden Ereignisse aus ihrer Kultur verloren haben. So haben sich gleichsam nur Trümmer uralter Jägerkulturen bis auf den heutigen Tag erhalten, die bunt verstreut aus dem eintönigen Dünenande der Kalahariwüste emporragen. Diese Trümmer oder Reste einer alten Buschmannherrlichkeit besitzen für die Analyse der Buschmannkultur eine große Bedeutung. Eine solche Analyse kann selbstverständlich nur hypothetischen Wert besitzen und auf eine eindeutige wissenschaftliche Beweiskraft keinen Anspruch erheben.

Zunächst die Kleidung. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß wir auf den Buschmannmalereien nur wenige Figuren bekleidet finden und daß die meisten nackt sind und deutlich ihren Geschlechtscharakter zur Schau tragen. Ferner, daß die bekleideten Figuren den jüngeren Schichten angehören, bei denen wir auch Bilder von Bantustämmen finden, mit denen die Buschmänner in jüngerer Zeit ja vielfach in Berührung kamen (7). Manche Reisende haben auch berichtet, Buschmänner ohne jegliche Bekleidung gesehen zu haben oder höchstens nur mit einem Karoßmantel bekleidet. Solche Berichte können natürlich auch auf Irrtümern beruhen, denn der Begriff Kleidung ist, wie wir wissen, ein recht relativer Begriff. Wenn wir die Kleidung der Buschmänner zum Großteil mit jener der unmittelbaren Nachbarvölker in Verbindung bringen können, so der Hottentotten und Betschuanen, und wenn wir bedenken wie außergewöhnlich leicht Trachten übernommen werden, dann stehen uns zunächst zwei Wege der Erklärung offen: daß die Buschmänner die Nehmenden waren oder umgekehrt. Für das erstere sprechen die schon erwähnten Felsmalereien, dann aber auch die Tatsache, daß sämtliche Buschmänner an der Peripherie ihres Verbreitungsgebietes neben ihrer „älteren“ Kleidung die Kleidung ihrer umwohnenden Nachbarstämme zeigen. Jene „ältere“ Kleidung der Buschmänner sehen wir aber auch bei den Hottentotten (natürlich früherer Zeit) und Betschuanen.

Neulich hat D. F. Bleek in der „Africa“ (Bd. IV) die Hadzapi oder Kindiga in Ostafrika nach eigenen Forschungen beschrieben und bei dieser Gelegenheit auch auf Ähnlichkeiten mit den Buschmännern hingewiesen. Die Kindiga bewohnen das von Dornbusch und Schirmakazien bewachsene steppenartige Gebiet in der Nähe des Njarasa-Sees. Auch die Kindiga durchstreiften ursprünglich wie die Buschmänner ein viel größeres Gebiet. Heute sind sie auf eine geringe Volkszahl herabgesunken und sind größtenteils mit den umwohnenden Bantustämmen vermischt. Die Kleidung der Kindigafrauen gleicht ganz auffallenderweise nach D. F. Bleek jener der Buschmänner in der Kalahari, eine Ähnlichkeit, die bis auf Einzelheiten sich erstreckt. Es ist in erster Linie die zentrale Gruppe der Buschmänner, die Bleek im Auge behält, jene Gruppe, die sprachlich mit den Hottentotten die engste Verbundenheit zeigt. Dieser Umstand spricht weiter für unsere Anschauung, nämlich, daß die Buschmänner ihre heutige Kleidung entlehnt haben von Stämmen, die den Hottentotten nahestanden. Hottentotten und Buschmänner müssen, wie wir schon angedeutet haben, als eng miteinander verwandt betrachtet werden, wenn auch diese Verwandtschaft sich nicht auf eine völlige Identität zu erstrecken scheint, wie manche Forscher annehmen wollen. Es sind gewisse Unterschiede da, die nicht wegeleugnet werden können.

Aus dem Kapitel „Schmuck“ wollen wir nur kurz das Problem des Straußeneiselschmuckes streifen, der durchaus für die Buschmänner charakteristisch zu sein scheint, und der sich auch in den urgeschichtlichen Buschmannkulturen nachweisen läßt. Fraglos ist dieser Schmuck bereits uralt. Leakey (8) fand solche Eiselschalen bei seinen Ausgrabungen im Kenya Aurignacien, das gewisse Beziehungen mit der Wilton-Kultur nicht verleugnet. Eine bestimmte Art der Pfeilspitzenarmierung, die Leakey für das Kenya Aurignacien hypothetisch wahrscheinlich zu machen versucht, will Dunn von einer alten Buschmannfrau auch für die Buschmänner bestätigt erhalten haben. Wir kommen im folgenden darauf zurück. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß Straußeneiselschalen bereits auch von der vorbuschmannoiden Bevölkerung angefertigt wurden.

Unter den Waffen besitzt der Buschmannpfeil das größte Interesse. Er hat auch bereits eine ganze Reihe namhafter Forscher beschäftigt. Vor allem bereitete die Frage der Befiederung große Schwierigkeiten. Manche Forscher vertraten die Ansicht, daß ehemals sämtliche Buschmänner den befiederten Pfeil besaßen. Nicht immer besteht aber über das Wesen der Befiederung die gewünschte Klarheit. Es handelt sich nämlich um eine einzige tangential an den Rohrschaft angebundene Feder und nicht um die Stegfiederung, wie sie z. B. von den benachbarten Ovambo gebraucht wird. Wenn wir diese beiden Fiederungen klar auseinanderhalten, dann können wir wohl mit annähernder Sicherheit behaupten, daß weder die sogenannten nördlichen, noch auch die zentralen Buschmänner eine solche Befiederung gebrauchten, wohl aber ein Teil der südlichen Buschmänner. Ältere Forscher, wie Barrow und Sparrmann, erwähnen jedoch mit keiner Silbe eine solche Fiederung, auch besitzen wir in den älteren Sammlungen Pfeile von den südlichen Buschmännern, die gleichfalls die Befiederung nicht zeigen, so daß ein Irrtum hier ausgeschlossen erscheinen muß. Die Namib Buschmänner, die jedoch eine starke Mischung mit Hottentottenblut zeigen, besitzen die tangentialen Feder an ihren Pfeilen. Ebenso besitzen wir aber auch Nachrichten, daß die südlichen Buschmänner solche befiederte Pfeile besaßen. Schultze, Passarge, Pösch vermuten Hottentotteneinfluß bei den befiederten Pfeilen, doch können wir auch von den Hottentotten nicht behaupten, daß der befiederte Pfeil durchgängig bei ihnen vorhanden war. Wir haben das

gleiche Bild wie bei den südlichen Buschmännern: Neben befiederten Pfeilen kamen auch solche ohne Feder vor.

Die bereits genannten Kindiga, die in der Kleidung manche Ähnlichkeiten mit den Buschmännern aufweisen, führen Pfeile, welche an den Enden tangential befestigte Federn tragen, wodurch sie sich u. a. in auffallender Weise von den Nachbarvölkern unterscheiden. Die Kindigapfeile unterscheiden sich von der normalen Bügelbefiederung der Nachbarstämme durch die wenig sorgfältige Ausführung und auch dadurch, daß die beiden Enden der Federn nicht entfiedert sind. Dieses inselartige Aufsehen

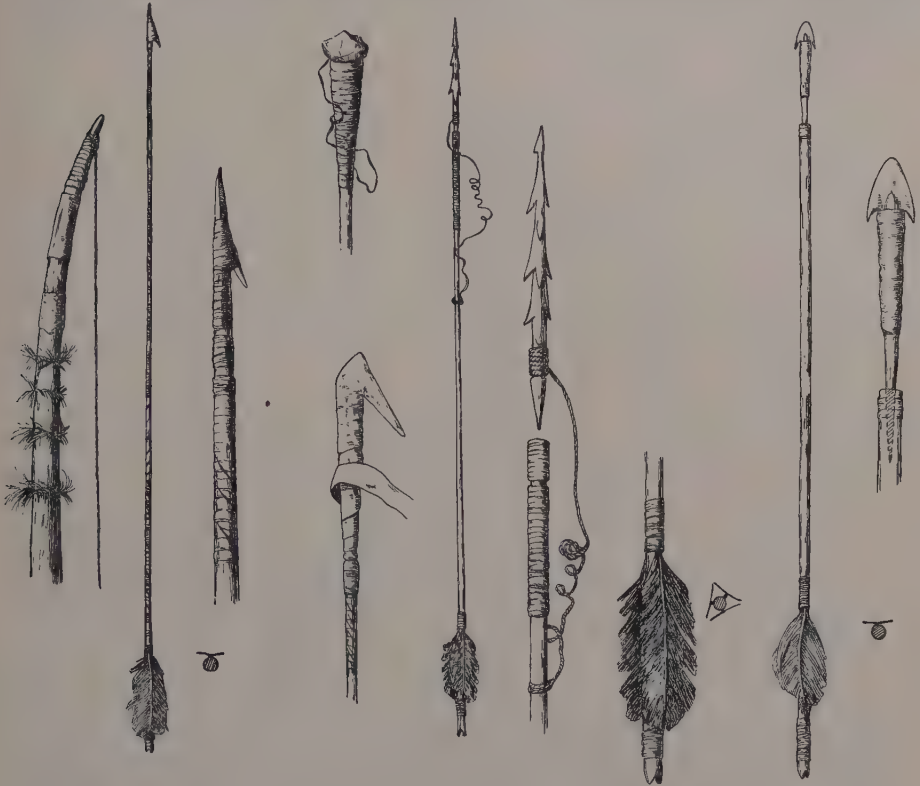


Abb. 1. Tangentiale Fiederung an Kindiga- und Buschmannpfeilen.
(Nach Abbildungen von Reche und Hirschberg.)

der tangentialen Fiederung, wobei allerdings mehrere Federn in Verwendung stehen, zeigt, daß wir es hier mit einer Form zu tun haben, die wir nicht unmittelbar von den Bantu ableiten können, die ihnen benachbart sind, ferner aber auch, daß wir sicherlich eine sehr alte Form vor uns haben (9). Wenig wahrscheinlich dünkt mir, daß die tangentielle Befiederung mit der Spaltbefiederung der Urwaldzwerge in engerer Verbindung steht, so wie etwa Weule (10) dies in seiner bekannten Pfeilarbeit angenommen hat, ohne aber stichhaltige Beweise dafür erbringen zu können. Der Gedanke ist nicht ganz von der Hand zu weisen, daß die Kindiga ursprünglich eine den Buschmännern sehr ähnliche Form der Befiederung besessen haben, wobei aber im Auge zu behalten bleibt, daß nicht alle Buschmänner damit gemeint sein können, sondern eine Komponente, die in den südlichen Teilen des Buschmannverbreitungsgebietes ihre stärkste Geltung besitzt. Diese Vermutung ist zunächst rein hypothetischer Art,

wird aber vielleicht durch weitere Beispiele zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit verstärkt werden können.

Das zweite auffallende Kennzeichen des Buschmannpfeiles ist seine mehrteilige vergiftete Spitze. Diese Mehrteiligkeit der Spitze können wir bei allen Buschmanngruppen feststellen. Es sind die bekannten Knochen- oder Holzspindeln, die ineinander gefügt die vergiftete Knochen- oder Eisenspitze tragen. Das Zusammensetzen der Spitze aus mehreren Teilen ist jedoch nicht nur für die Buschmänner allein charakteristisch, sondern findet sich auch bei den „Djur“ (nicht zu verwechseln mit den eigentlichen Djur der Schilluk-Gruppe!), Basiri und Alur im Zandegebiet (11). Die mehrteiligen Spitzen aus Eisen tragen jedoch ansonsten Sudancharakter,

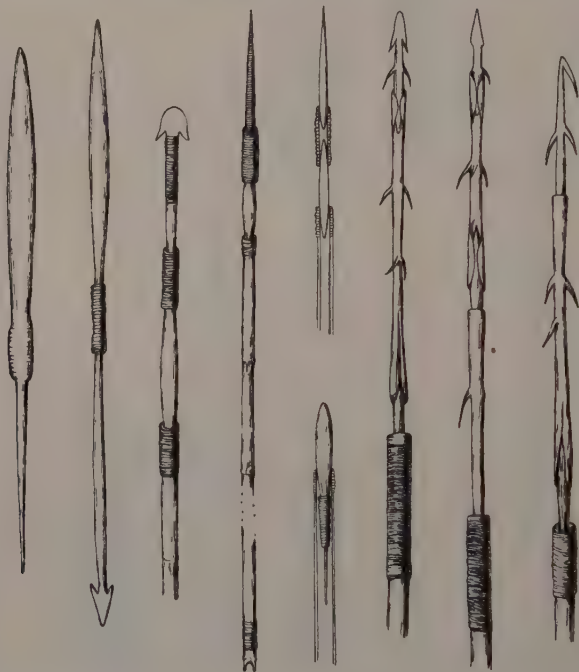


Abb. 2. Mehrteilige Pfeilspitzen der Buschmänner, östliche Djur und Alur.
(Nach Abbildungen von Gretschel und Hirschberg.)

sind aber gleich den Buschmannpfeilen vergiftet. Im Gedanken sind gewisse Ähnlichkeiten vorhanden, in der äußeren Form bestehen Verschiedenheiten, die die Annahme eines unmittelbaren Zusammenhanges beider Formen schwer möglich erscheinen lassen. Immerhin wollte ich das Vorkommen des zusammengesetzten Pfeiles auch anderswo nicht unerwähnt lassen, weil diese Feststellung vielleicht der Anlaß zu weiteren Nachprüfungen werden kann. Erwähnt soll nur noch werden, daß in den Köcherformen dieser östlichen Djur gewisse Ähnlichkeiten mit dem Ledersackköcher bei den Buschmännern bestehen.

Als drittes möchte ich die dreieckförmige Eisenspitze bei den Buschmännern hervorheben, deren Vorläufer sicherlich die steinerne Eisenspitze war, wie sie auch von manchen Autoren berichtet wird. Auch ist sie prähistorisch sichergestellt. Solch steinerne Pfeilspitzen mit und ohne Zunge wurden bereits in den verschiedensten Gebieten Afrikas gefunden. Algerien bis weit in die Sahara hinein ist mit solchen kleinen Steinpfeilspitzen geradezu übersät, die in ähnlicher Weise wie bei den Busch-

männern an eine Knochen- oder Holzspindel befestigt sein mochten. Es wird noch Aufgabe der Prähistoriker sein, hier Klarheit zu schaffen, die zu den interessantesten Erkenntnissen führen wird. Was die dreieckförmige Eisenspitze betrifft, bestehen geradezu schlagende Ähnlichkeiten zwischen Pfeilspitzenformen der Kindiga und der Buschmänner. Auch die Art der Befestigung ist vollkommen gleich (12).

Erwähnen möchte ich eine merkwürdige Art der Befestigung der dreieckigen fingernagelförmigen Steinspitzen, wie sie Dunn von den Buschmännern berichtet und die ganz vereinzelt dasteht, aber kein geringes Interesse für sich in Anspruch nimmt. Dunn (13) will von einer alten Buschmannfrau erfahren haben, daß die oben erwähnten Steinspitzen gegenüberliegend an dem Spitzenteil des Rohrschaftes befestigt wurden, wo sie eine Art von Widerhaken bildeten. Leaky (14) versuchte eine ähnliche Spitzenbefestigung für das Kenya Aurignacien wahrscheinlich zu machen. Ich wage keine weiteren Schlüsse daraus zu ziehen, ehe weitere und tiefere Untersuchungen darüber angestellt wurden, als sie mir persönlich möglich sind.

Die einfache Pfriemspitze aus Knochen oder Holz, wie sie bei den Herero und gelegentlich auch bei den Buschmännern vorkommt, ist ein Gegenstück zu den einfachen Pfeilspitzen aus Elfenbein und Ebenholz, wie sie aus der Zeit der ersten Dynastie Ägyptens und aus noch älterer Zeit bekannt sind. Diese einfachen Formen kommen nach Frobenius auch in Nordostafrika vor, soweit ich hinzufügen darf auch gelegentlich bei nilotischen Stämmen, und stellen vermutlich Verwandte der prähistorisch-ägyptischen dar.

Bei vielen Pfeilen der südlichen Buschmänner finden wir einen kleinen Federkiel als Widerhaken an die Knochenspitze angebunden. Der Teil ist dann dicht mit Gift umgeben. Ähnliches finden wir auch bei den Kindiga wieder.

So konnten wir, was den Pfeil anbetrifft, eine Reihe Entsprechungen an den verschiedenen Stellen Afrikas anführen, unter denen jene mit den Kindiga wohl die augenscheinlichsten sind. Wir mußten bereits in den Kreis unserer Betrachtungen auch die Hottentotten einbeziehen, die uns noch späterhin einigermaßen beschäftigen werden. Das Hottentottenproblem ist mit dem Buschmännerproblem so eng verbunden, daß eines ohne das andere nicht lösbar erscheint.

Ein weiteres Element der Buschmannkultur ist der vielbesprochene Grabstockbeschwerstein, den F. v. Luschan bekanntlich als Leitfossil einer Hamitenwanderung ansprach. Zunächst müssen wir einmal feststellen, daß der Beschwerstein bei den nördlichen und zentralen Buschmännern nicht vorkommt, zumindest sicherlich nicht bei den nördlichen, dagegen aber bei den südlichen Buschmännern reichlich belegt werden kann. Es wäre ganz falsch, wollte man ihn nur auf die Buschmänner beschränkt ansehen. Er wird auch von den Hottentotten und einigen Bantustämmen gebraucht. Prähistorisch erscheint er in Südafrika mit der Wilton- und Smithfield-Kultur verbunden, also jenen Kulturen, denen man die südliche und die zentrale Gruppe der Buschmannmalereien zuschreibt. Die rezenten Buschmänner scheinen, soweit wir darüber Nachrichten besitzen, diese Steine nicht mehr selbst hergestellt zu haben, sondern sie benutzten die gelegentlich im Felde gefundenen. Die Namib-Buschmänner haben ebenfalls diese Grabstockbeschwerer, doch da die Namib auf das engste mit Hottentotten durchmischt erscheinen, ist es wohl leicht möglich, daß diese Steine auf die Hottentotten zurückgehen.

Von großem Interesse scheint mir die Steinschleuder zu sein. Ihr Vorkommen konnte ich bei den Kalahari-Buschmännern und in Deutsch-Südwest-Afrika belegen. Ebenso läßt sich auch die Schleuder aus den

Buschmannmalereien anführen, wovon man sich bei Neville Jones, *The Stone Age in Rhodesia*, London 1926, S. 92, Fig. 36 überzeugen kann. Ein markantes Verbreitungsgebiet der Schleuder ist das sogenannte abflußlose Gebiet des Tanganjikalandes, wo sie besonders bei den Sandawe immer und immer wieder ausdrücklich bezeugt erscheint. Nach Reche muß ihre Einführung schon recht weit zurückliegen, da diese Waffe dort bereits zum Kinderspielzeug herabgesunken ist. Lindblom bringt sie in Zusammenhang mit einer frühen hamitischen Kulturwelle, die sie nach Ostafrika hinuntergeführt hat. Es ist zu vermuten, daß die Schleuder auch bei anderen südafrikanischen Stämmen ehemals bekannt war, doch kann ich keine sicheren Belege dafür erbringen. Lindblom betont zwar ausdrücklich, daß die Schleuder in Südafrika fehlt, ihr Vorkommen aber bei den Buschmännern gibt ihm nicht recht. Die beiden genannten Exemplare (16) gleichen in allen wesentlichen Merkmalen vollständig jenen Schleudern, wie sie die Sandawe verwenden. Das Hauptverbreitungsgebiet der Schleuder liegt heute in Nordostafrika, auch in Ostafrika scheint sie bei einer ganzen Reihe von Stämmen auf. Ganz besonders interessant ist aber ihr Vorkommen bei den alten Libyern, in Karthago, in der Gegend von Biskra, ferner bei den Berbern im Atlas. Ihr Vorkommen auf den Kanarischen Inseln erscheint nach Wölfel nicht sicher belegt. Ebenso ist auch die Schleuder bei vielen Stämmen in Westafrika verbreitet. Ihr Verbreitungsgebiet weist sicherlich auf ein hohes Alter hin.

Die Sandawe wohnen wie die Kindiga im abflußlosen Gebiete Ostafrikas und haben ebenfalls eine Reihe sehr altertümlicher Züge bewahrt. Sprachlich besitzen sie durch ihre Schnalzlaute gewisse Ähnlichkeiten mit den Buschmännern, rassisch gleichen sie mehr den Hottentotten als den Buschmännern. Dempwolff sieht, wie gesagt, in den Sandawe ein Mischvolk aus einer buschmannartigen Urbevölkerung mit hamitischen Einwanderern, die noch Bantublut in sich aufgenommen haben. Eine ganz eigenartige Form besitzt die Bogenwaffe bei den Sandawe, sowie auch in den Landschaften Turu und Iramba. Sie unterscheidet sich grundsätzlich von jener der Kindiga und Buschmänner. Es ist der Bogen mit den zurückgebogenen Enden, auf den schon Schweinfurth hinwies und dessen asiatische Entsprechungen kürzlich erst Frobenius wieder hervorgehoben hat. Auch im mittleren Reiche Ägyptens war dieser Bogen nicht ganz unbekannt und in der nilotischen Kulturprovinz finden wir gleichfalls diesen Bogenstypus wieder. Die Kindiga besitzen diesen Bogen, wie schon erwähnt wurde, nicht. Weitere Schlüsse darauf aufzubauen wäre sicherlich verfrüht. Es bedarf noch eingehender Forschungen, ehe wir den Aufbau der afrikanischen Jägerkulturen, nicht allein die der Pygmäen und Buschmänner, einigermaßen klar überschauen können.

Eine sicherlich nicht uninteressante Stellung nimmt bei den Buschmännern auch das Schwirrholtz ein, das bei den Ituri-Pygmäen z. B. gelegentlich der Knabenweihen in Aktion tritt (17). Nach Lebzelter (18) gebrauchen es auch die Ovambo bei den Beschneidungsfeierlichkeiten. Den Kandidaten wird ein Fell über den Kopf geworfen, und bei dieser Gelegenheit wird auch geschwirrt. Bezüglich der Tšokwe in Nordostangola können wir auf Baumann (19) verweisen, der darüber sagt: „Meine dauernde Nachfrage nach Schwirrhölzern hatte lange Zeit absolut kein Resultat, bis eines Tages bei der Erfragung von Spiel und Spielgerät ein Mann mit einer Art Schwirrholtz erschien (s. Abb. 19) und es als Kinderspielzeug demonstrierte. Das flache, ovale Brett hatte ein Loch in der Mitte und wurde mit einer Rindenschnur um den Kopf geschwungen. Er nannte es *ndumbamwela*, d. h. Löwenbrüllen. Diese Bezeichnung läßt nun doch den Verdacht aufkommen, daß zumindestens früher einmal eine ähnliche

Vorstellung wie bei den Baluba vorhanden war, wo der Operateur des Mukanda ‚ntambo‘ (Löwe; auch im Tšokwe ist ein Wort ‚tambwe‘ für Löwe vorhanden) heißt und die Beschneidung mit Löwengebrüll einleitet (s. a. unten); hier herrscht deutlich ausgeprägt die Anschauung, daß nur der Löwe die Kinder fresse.“ Allerdings finden wir die Verwendung des Schwirrholzes bei den Buschmännern nicht in diesem Zusammenhange, wenn auch das Schwirrholz ausdrücklich bei den Auin, Kung und den Kap-Buschmännern (20) belegt erscheint. Gretschel (21) zufolge benutzen die Auin das Schwirrholz, um mit ihm die Lockrufe des männlichen Straußes nachzuahmen, nach Bleek soll es bei der Bienenuche verwendet werden. Pöch (22) berichtet, daß der Buschmannzauberer das Schwirrholz bei Krankheitsfällen schwirren läßt. Schonken (23) hat es als Kinderspielzeug bei den Buschmännern beobachten können. „Freilich kennen es auch die Kaffern“, sagt er, „aber seine Verbreitung im Westen spricht mehr für die Herkunft von den Buschmännern.“ Lebzelter (24) will das Schwirrholz auch prähistorisch belegt haben. A. Werner (25) erwähnt das Schwirrholz bei den Nodiwu der Amaxosa. Auch die Korana-Hottentotten gebrauchen das Schwirrholz (26). Weule (27) führt das Schwirrholz als Kinderspielzeug aus dem Südosten Deutsch-Ostafrikas an, aber auch dort scheint es schon sehr selten gewesen zu sein, denn er konnte nur ein einziges Exemplar erlangen. Weitere Forschungen in dieser Richtung wären von großem Werte, um über die kulturhistorische Stellung des Schwirrholzes Aufschluß zu erhalten. W. Schmidt (28) scheint das Schwirrholz als ein für die Pygmäen typisches Kulturelement anzusprechen, das mit dem Stammvaterglauben in Zusammenhang steht.

Eine der schwierigsten Fragen ist die des Zusammenhanges der Buschmänner mit den Pygmäen. Die Meinungen der Forscher, die sich mit dieser Frage beschäftigt haben, sind keineswegs übereinstimmend. Den Buschmännern wird auch von P. Schmidt (29), der sich am entschiedensten für einen solchen rassischen und kulturellen Zusammenhang der Pygmäen mit den Buschmännern erklärt hat, neben ihren Gemeinsamkeiten mit den zentralafrikanischen Pygmäen eine gewisse Eigenstellung innerhalb der Gesamtgruppe der Pygmäen zuerkannt. Als kulturelle Gemeinsamkeiten führt Schmidt die primitive Sammelstufe (Wildbeuter) an, mit der in engerem Zusammenhang die primitive Wohnform wie Windschirm und Bienenkorbbütte zu stellen ist. Ferner wird der rundstabige, mit tierischer Sehne versehene Bogen mit dem unbefiederten oder nur mit einer Feder versehene Pfeil als Hauptwaffe, wenn nicht ursprünglich als einzige Waffe, angeführt. Auch die Monogamie und der gute Zustand der Familienverhältnisse müssen hinzugerechnet werden. In der geistigen, besonders aber in der religiösen Kultur, rücken die Buschmänner, wie P. Schmidt darstellt, eng an die Pygmäen heran. Nur in der Frage des Totemismus tauchen einige Schwierigkeiten auf. Denn während die Buschmännergesamtheit keinen Totemismus kennt, besitzen alle zentralafrikanischen Pygmäen und Pygmoiden den Totemismus, der allerdings als von den benachbarten Negervölkern herstammend erklärt wird. Das Fehlen des Totemismus bei den Buschmännern kann daher, wie Schmidt sagt, nur dadurch erklärt werden, daß die Lostrennung der Buschmänner von den Pygmäen zu einer Zeit erfolgte, da die Pygmäen eben noch keinen Totemismus kannten. Das rückt natürlich die Trennung in eine hohe Zeit hinauf. Als negative Ähnlichkeiten müssen wir das Fehlen des Animismus, Naturismus, Manismus und des Zauberesens bei den Buschmännern und Pygmäen werten. Unter den positiven Elementen wäre an erster Stelle der Glaube und Kult eines wirklichen Eingottes zu setzen, ferner Ähnlichkeiten im Seelen- und Jenseitsglauben.

Ohne Zweifel erwecken die Pygmäen des zentralafrikanischen Urwaldes einen viel älteren Eindruck als die Buschmänner, welche weit stärkere und zahlreichere Veränderungen im Laufe der Zeit erlitten haben als etwa die Pygmäen. Das wird auch von P. Schmidt hervorgehoben. Beide Völkergruppen stellen aber heute hochspezialisierte, den Umweltsverhältnissen bestmöglich angepaßte Kultur- und Rassenformen dar. So ist die Kultur der Pygmäen ohne den Urwald einfach nicht denkbar und müßte, einmal aus ihrer Umwelt versetzt, entweder zugrunde gehen oder andere Formen annehmen (30). Ähnliches wurde bereits von verschiedenen Forschern auch für die Buschmänner gesagt, deren Umweltverhältnisse bekanntlich gänzlich andere sind als die der Pygmäen. Meines Erachtens übt die Umwelt ganz besonders ihren Einfluß auf dem Gebiete der materiellen Kultur aus, weniger vielleicht auf dem der geistigen Kultur, und so kommt es auch, daß wir in der materiellen Kultur nur sehr wenig Ähnlichkeiten zwischen Pygmäen und Buschmännern feststellen können, sofern wir das formale Kriterium in der rechten Weise bei einem Vergleiche in Anwendung bringen.

Das Wildbeuterwesen erscheint sowohl bei Pygmäen als auch bei Buschmännern eindeutig umweltbedingt. Die Art und Weise wie sich der Mensch in Urwald bzw. in der Steppe zurechtfindet, um sein körperliches Dasein zu erhalten, kann nicht die gleiche sein. Trotzdem treten auch bei beiden Gruppen, Pygmäen und Buschmännern, Besonderheiten in der Wirtschaftsführung auf, die nicht unmittelbar von der Umwelt abgeleitet werden können. Diese Besonderheiten werden für uns daher von um so größerer Bedeutung sein. Niemand wird daran zweifeln, daß der Gebrauch von Fallen bei der Jagd für die Buschmänner eine charakteristische Erscheinung ist. Grubenfallen haben wir für alle Buschmänner belegt, Schwippgalgenfallen treffen wir bei den sogenannten nördlichen und zentralen Buschmännern immer wieder an. Ganz das Gegenteil bieten die Pygmäen dar. Sie sind absolut keine Fallensteller, obwohl sie die zahlreichen Fallensysteme ihrer großwüchsigen Nachbarstämme genau kennen. Eben- sowenig verwenden die Pygmäen auch Fischreusen wie es die Buschmänner, wo sich ihnen Gelegenheit dazu bietet, gewohnt sind zu tun. Das Zutodehetzen der Wildtiere kennen nur die Buschmänner, ähnlich ist die Verwendung von Jagdmasken nur für die Buschmänner bezeugt. Die Tatsache allein, daß Pygmäen und Buschmänner Jäger und Sammler sind oder Wildbeuter, ist doch zu wenig, um eine absolut gleiche Wirtschaftsform bei beiden Völkergruppen festzustellen.

Zweifelsohne stehen Windschirm und Bienenkorbbhütte bei Pygmäen und Buschmännern in engem Zusammenhange mit der Wirtschaftsweise. Manche Forscher sind der Meinung, daß der Windschirm mit halbkreisförmigem Grundriß bei den Buschmännern aus der Bienenkorbbhütte hervorgegangen sei. Vermutlich mag die Bienenkorbbhütte der Hottentotten als Vorbild vorgeschwebt haben. Ich halte diese Ansicht für verfehlt, zumal die in der trockenen Jahreszeit aufgestellten Windschirme oft recht verschiedenen Charakter tragen, also keineswegs immer nur halbkreisförmig im Grundrisse sind. Die bienenkorbähnlichen Windschirme werden zumeist nur in der feuchten Jahreszeit von den Frauen aufgestellt, wenn eben Schutz vor Regen nötig ist, den ein gewöhnlicher offener Windschirm nicht recht bieten kann. So erscheint mir der halbkreisförmige Windschirm nur eine Weiterführung des gewöhnlichen Windschirmes, eine weitere Vervollkommnung, wenn man so sagen will. Aus dem urwaldmäßigen Charakter der Umwelt bei den Pygmäen läßt sich meines Erachtens die Bevorzugung der Bienenkorbbhütte unschwer erklären, wo der Regen oder die Feuchtigkeit eine größere Rolle spielt als in der offenen, windigen Steppe

oder Wüste. Die Bienenkorbbhütte der Hottentotten verriet jedoch bereits bestimmte Bau- und Formprinzipien, die bereits über die unmittelbaren Umweltseinwirkungen hinausgewachsen waren.

Aus diesen Gründen halte ich die Beweiskraft der Ähnlichkeit der Wohnweise bei Pygmäen und Buschmännern für ihren ursprünglichen Zusammenhang nicht allzu groß.

Was Bogen und Pfeil anbelangt, so bestehen zwischen Pygmäen und Buschmännern Verschiedenheiten, an denen nicht vorbeigesehen werden kann. Zunächst aber die Ähnlichkeiten: 1. runder Querschnitt des Bogenstabes, 2. Verjüngung an beiden Enden, 3. relative Kleinheit. An Verschiedenheiten wären anzuführen: 1. Beschnungsmaterial. (Die Pygmäen verwenden Rotang, die Buschmänner Tiersehnen und nur in sehr wenigen Fällen auch gedrehte Bastschnüre.) 2. Die Art der Sehnenbefestigung am Bogenstab. (Bei den Pygmäen haben wir Knotung und Verschleifung, bei den Buschmännern den papilloten Beschnungstypus. [Hamitische Kultur.] Frobenius will die Verknotung und Verschleifung auf hamitische Kultureinflüsse zurückführen, wodurch eine gewisse Degeneration des Pygmäenbogens erfolgte. Diese Frage ist ungemein schwierig und läßt sich vorläufig kaum noch entscheiden, weil weder von der einen noch von der anderen Seite eindeutige Beweise vorgebracht werden können.) 3. Ringwulstausschnitzungen oder abgesetzte Spitzen beim Pygmäenbogen, während beim Buschmannbogen auch nicht die geringste Spur davon zu entdecken ist.

Bezüglich des Pfeiles finde ich überhaupt keine Ähnlichkeiten als den Umstand, daß Pygmäen und Buschmänner ihre Pfeile vergiften. Die Gleichsetzung der Spaltbefiederung (Pygmäen) mit der tangentialen Fiederung (Buschmänner) haben wir bereits besprochen. Weule stellte hier eine Hypothese auf ohne stichhaltige Beweise dafür erbringen zu können.

Zwei Elemente sind es aber, wodurch sich die Buschmänner ganz entschieden von den Pygmäen des zentralafrikanischen Urwaldes unterscheiden: die Steinbearbeitung und die Felsmalereien bzw. Felsgravierungen. Kein Pygmäenforscher hat jemals die Pygmäen mit Steinwerkzeugen angetroffen, niemand hat bis jetzt noch beobachtet, daß die Pygmäen jemals so Hervorragendes auf dem Gebiete der Kunst geleistet hätten wie etwa die Buschmänner.

Eine nicht minder schwierige Frage ist das Hottentottenproblem, das schon die alten Autoren beschäftigt hat und das seitdem nimmer zur Ruhe gekommen ist. Schon Peter Kolbe (31) erkannte in ihren Traditionen gewisse Ähnlichkeiten mit dem ersten Buche Mosis des Alten Testamentes. Als weitere Ähnlichkeiten mit den Juden führte er an: Opfer, die Weise ihre Feste nach Neu- und Vollmond zu bestimmen, die Gewohnheit den Frauen sich zu bestimmten Zeiten nicht zu nähern, Reinigungsoffer, Speiseverbote (Schweine, Fische ohne Schuppen), Beschneidung, Taufen und Abwaschungen, gottesdienstliche Tänze, Frauen dürfen an bestimmten Geschäften und Verrichtungen keinen Anteil nehmen. Weil aber die Hottentotten weder von den „Kindern Israel“, noch von Mose, noch von den Gesetzen etwas wüßten, hält Kolbe es für wahrscheinlicher, daß sie von den Troglodyten herkommen, einem alten afrikanischen Volke, welches die meisten Gebräuche beobachtete, die Juden und Hottentotten gemeinsam sind. So wären noch zu nennen: Kinder mit dem Namen ihrer liebsten Tiere zu bezeichnen, Zurücklassen der Alten, gleiche Jagdmethoden, Tote werden auf gleiche Weise begraben, berühmte Läufer, Frauen können Raufhandel der Männer beilegen. Im übrigen verweist Kolbe auch auf Ähnlichkeiten mit karthagischen Völkern. Peter Kolbe kommt zu folgendem Schlusse: „Mich dünkt also wahrscheinlich, es müßten die Hottentotten

ein uraltes africanisches Volck seyn, das von seinem alten Sitz immer weiter vertrieben worden, sich endlich mit einem Theile der zerstreuten Juden und anderer Africanischer, besonders Carthaginensischer Völker, vereinigte, und endlich an der äußersten Spitze von Africa niedergelassen habe.“

Diese Vermutungen des alten Peter Kolbe entbehren nicht eines gewissen Reizes, wenn wir damit die Ergebnisse der neueren Forschung vergleichen. Den Ursprung der Hottentotten, die man aus einer Mischung buschmannoider Elemente mit Hamitenelementen erklärt, verlegt man in das Gebiet der zentralafrikanischen Seen, von wo sie sich in prähistorischer Zeit westwärts wandten und den Kunene überschritten bis sie schließlich Südwestafrika zwischen Kaokoveld und Ovamboland erreichten. Die Ursachen ihrer Wanderung sind dunkel. Nach Vedder (32) erfolgte die Wanderung der Bergdama gleichzeitig mit den Hottentotten. Zu dieser Zeit war Südafrika bereits von den Buschmännern bewohnt. Einen ähnlichen Wanderzug befolgten auch die nach den Hottentotten einbrechenden Herero. Neuerdings ist man wieder bemüht, die Hottentotten in engste Verbindung zu den Buschmännern zu stellen, d. h. den Hottentotten eine eigentliche Selbständigkeit abzusprechen. Die große Ähnlichkeit der Hottentotten mit einem Teile der Buschmänner in Kultur, Sprache und Rasse macht dies begreiflich, doch sind meines Erachtens genügend Gründe da, um die beiden Gruppen voneinander unterscheiden zu können. Es sind zwar Ähnlichkeiten vorhanden, aber keine absoluten Entsprechungen. Dann dürfen wir aber auch nicht vergessen, daß viele dieser scheinbaren Ähnlichkeiten auf gegenseitige Kultureinflüsse zurückgeführt werden können. D. F. Bleek (33) kommt zu dem Ergebnis, daß die Wanderung der Hottentotten und wahrscheinlich auch eines Teiles der zentralen Buschmänner von Nordosten aus durch die Kalahari erfolgte, so daß es zur Sprengung der enger verwandten südlichen und nördlichen Buschmanngruppen kam. Mir ist nicht ganz klar, wie die Wanderung eines Hirtennomadenvolkes durch die Kalahari zustande kommen kann, doch können wir auch nicht mit Sicherheit entscheiden, ob damals die Hottentotten auch schon Hirten waren, wenn auch manches für ein höheres Alter der Rinder- und Schafzucht bei den Hottentotten zu sprechen scheint. Lebzelter aber ist z. B. der Meinung, daß die Hottentotten bzw. ein Teil der Buschmänner erst in Südafrika zur Viehzucht gelangte.

Ich glaube das genügt bereits, um die Problematik der ganzen Frage aufzuzeigen. Was zunächst das Verhältnis der Hottentotten zu den Buschmännern anbetrifft, so wird niemand daran zweifeln können, daß die Kapbuschleute ethnologisch die meisten Ähnlichkeiten mit den Hottentotten aufweisen. Dies wurde auch bereits mehrfach ausgesprochen. Allerdings sind die Berichte über die südlichen Buschmänner vielfach lückenhaft, die Sammlungen, die wir von jenen Stämmen besitzen, beschränken sich zumeist nur auf wenige Stücke und sind, was ihre Herkunft betrifft, nicht immer einwandfrei beglaubigt. Um so vorsichtiger müssen wir deshalb auch in der Beurteilung derer sein. Soweit ich sehen kann, sind wir nicht in der Lage, auf Grund urgeschichtlicher Funde die Wanderung der Hottentotten zu verfolgen. Die Verbreitung der schon erwähnten Beschwersteine stimmt absolut nicht mit dem überein, was wir vom ethnologischen Standpunkt aus gesehen von der Wanderung der Hottentotten wissen. Die Wilton- und Smithfieldkulturen, denen u. a. auch dieser Grabstockbeschwörer angehört, sind ausgesprochene Buschmannkulturen, können daher auch nicht unmittelbar mit den Hottentotten in Beziehung gesetzt werden. Die Buschmänner malten und gravierten, die Hottentotten taten es nicht. Das ist ein recht wichtiges Unterscheidungsmerkmal.

Wir haben bereits einige Kulturelemente besprochen, die wir im besonderen bei den Kapbuschmännern und bei den Hottentotten fanden und die uns Spuren verfolgen ließen, die uns nach Ostafrika in das Gebiet der Sandawe und der Kindiga führten. Ich erinnere an die Kleidung, an verschiedene Pfeilformen, an die tangentiale Befiederung, an die Schleuder. Ich möchte daher eine Arbeitshypothese aussprechen, die uns vielleicht im Hottentottenproblem und nicht zuletzt in der Beurteilung der Buschmannkultur einen Schritt weiter bringen kann. Die Hottentotten scheinen gewisse Beziehungen auch ethnologisch zu den Sandawe und Kindiga zu besitzen.

Wie verhält es sich zunächst mit Sprache und Körperbau? Dempwolff (34), dem wir eine eingehende Monographie über die Sandawe verdanken, erklärt: „Zusammenfassend lassen sich im Sandawe und im Nama so viele gemeinsame Eigentümlichkeiten im Lautbestand, in der Wortbildung und im Satzbau finden, daß hier ein Zufall kaum mitspielen kann, der bei den Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten im Wortschatz schon sehr merkwürdig wäre. Daß die Beziehungen beider Sprachen eine Verwandtschaft der Völker, eine gemeinsame Herkunft von einem Stamm bedeuten, wage ich nicht anzunehmen. Wohl aber, daß in der Bildung und Entwicklung beider Sprachen gleiche Faktoren mitgewirkt haben müssen, sei es durch Blutmischung, sei es durch Kulturbeziehungen.“ Und D. F. Bleek (35) äußert sich folgendermaßen zu diesem Problem: „Were it not for the language I should be inclined to think that such of the habits of the Hadzapi as resemble those of the Bushmen were similarities based on their being hunting tribes. But both grammar and vocabulary show that one element of their speech is distinctly related to that of the Central Bushmen, also to Hottentot, although other elements are not lacking.“ Bleek bezieht sich auf die Kindiga, die wie die Sandawe im abflußlosen Gebiete wohnen. Die zentrale Sprachgruppe der Buschmänner hat mit dem Nama viele Ähnlichkeiten, worauf Bleek ihre Hypothese von der Hottentottenwanderung stützt.

Anthropologisch wurden meines Wissens noch keine Vergleiche zwischen Sandawe, Kindiga und den Hottentotten bzw. den Buschmännern angestellt, so daß ich leider nicht in der Lage bin, Gewährsmänner anzuführen. Über ganz allgemeine Eindrücke, wie bei Bleek und Dempwolff, scheint man noch nicht hinausgekommen zu sein. Es ist also hier noch ganze Arbeit zu leisten.

Alle Forscher, die über die Sandawe und Kindiga gearbeitet haben, sind sich darüber einig, daß in den beiden genannten Stämmen sich ein Grundstock buschmannartiger bzw. pygmäenartiger Elemente befindet. Ich glaube ähnliches können wir auch ruhigen Gewissens für die Hottentotten behaupten. Einer ältesten hamitischen Welle, welche das abflußlose Gebiet überflutete, schreibt Reche (36) folgende Elemente zu: Fellschild, den stark gekrümmten Bogen mit verjüngten Enden und Sehne aus tierischem Material, den Speer mit eingelassener Spitze, die Steinschleuder und vielleicht auch die Beschneidung, die Perlengürtel mit Lederquerriegeln und den Sonnenkult.

„Erst die mittlere Welle“, sagt Reche, „brachte wahrscheinlich die intensive Rinderzucht (Buckelrind), das Bluttrinken, die Lederkleidung, den das Gesäß bedeckenden Lederschurz, die Tembe, den Bogen mit zurückgebogenen Enden und möglicherweise auch den von den Rinderhirten in Turu getragenen Lederschild mit seitlicher Einschnürung. Der Umstand, daß sich die gleiche Schildform auch in Ussukuma findet, macht es wahrscheinlich, daß dieser Einwanderungsstrom am Ost- und Südostufer des Viktoriassees entlangzog. Gleichzeitig kamen vermutlich auch das Schlauchgebläse und die Spiralwulstflechtereie ins Land.

... Die letzte größere Beeinflussung des Gebietes ging dann von den Massai aus.“

Wir wollen hier nicht auf die Berechtigung der Verteilung bestimmter Kulturelemente zu bestimmten Wellen eingehen. Von nicht geringem Interesse aber ist der Umstand, daß Ndorobo, Masai und Hottentotten bestimmte Mythen gemeinsam haben, wovon man sich bei W. Schmidt überzeugen kann. W. Schmidt (37) kommt zu folgendem Schlusse: „Der Umstand, daß in nächster Nähe sich auch die Sandawe befinden, deren sprachliche Zugehörigkeit zum Nama und San jetzt feststeht, macht diese Dinge nur noch bedeutungsvoller. So ist es sicher, daß die Ndorobo und Masai die äußerst südlich vorgeschobenen Reste hamitoider Hirten bilden, von denen die Prä-Hottentotten durch von Westen in ihre Flanke eindringende Bantu-Stämme abgerissen und später dann durch ihre Mischung mit den Buschmännern zu den jetzigen Hottentotten wurden.“ Ich habe auch bereits auf bestimmte ganz merkwürdige Ähnlichkeiten im Kalenderwesen zwischen Masai, Hottentotten und Herero hinweisen können und glaube auch gezeigt zu haben, wie ganz besonders die Masai unter dem Einfluß der arabisch-persisch-indischen Küstenkultur gerieten (38). Damit glaubte ich Anhaltspunkte für eine zeitliche Festsetzung dieser Kultureinflüsse gewonnen zu haben. Wenn wir in Erwägung ziehen, daß wir vielerlei Kulturelemente der von Reche als hamitisch bezeichneten Kulturwellen gleichzeitig bunt durcheinander gewürfelt bei den Hottentotten wiederfinden, wenn wir weiter bedenken, daß das Fettschwanzschaf ebenfalls in eine relativ jüngere Zeit hineingehört, das Fettschwanzschaf, das mit dem Rinde für die Hottentotten durchaus charakteristisch ist, dann drängt sich uns wohl der Gedanke auf, die Südwanderung der Hottentotten als zumindest nicht vor Christi Geburt anzusetzen. Es scheint jedoch aber auch, daß der Grundstock der Hottentotten durchaus aus Buschmannelementen bestand (Kindiga, Sandawe), zu denen sich verschiedene Viehzüchterelemente hinzugesellten. Eine neue Welle schwemmte diese „Jäger-Viehzüchterkultur“ in Gestalt der Hottentottenwanderung nach Südafrika und zwar vermutlich vor nicht allzu langer Zeit. Das hindert natürlich nicht diese Hottentottenkultur an sich als recht alt zu bezeichnen, selbst dann, wenn in ihr jüngere Elemente aufscheinen. Nur ihr Alter in Südafrika möchte ich nicht in allzu hohe Zeit hinaufrücken, während uns die Kulturen der Buschmänner und ihrer Vorgänger selbstverständlich in uralte Zeit-tiefen hinabführen.

Für meine dargelegte Ansicht möchte ich im folgenden noch einiges Beweismaterial liefern. Auf die vorerwähnten Ndorobo, die mit den Buschmännern bzw. mit den Hottentotten manche Züge gemeinsam haben sollen, wurde auch bereits andererseits hingewiesen (39). Hinzu kommen noch die Elgunono und Doko. Auch die Dume wären beizurechnen. Von allen diesen Stämmen sind wohl eigentlich nur die Ndorobo einigermaßen gut bekannt, während wir über die anderen Stämme nur kurze Berichte besitzen, die uns jedoch an ihrem altertümlichen Kulturcharakter keinen Zweifel aufkommen lassen. Bei den Doko könnte es sich auch um Pygmäen handeln. Selbstverständlich muß angenommen werden, daß auch das Verbreitungsgebiet der Pygmäen einst ein viel ausgebreitetes gewesen sein muß und daß durchaus die Möglichkeit bestand, daß Übereinstimmungen in der Buschmann- und in der Pygmäenkultur auch durch unmittelbare Entlehnung zustande gekommen sein können zu einer Zeit, da die Pygmäen weiter südlich und die Buschmänner weiter nördlich reichten. Auf diese Möglichkeit machte mich Herr Professor Struck aufmerksam, dem ich darin durchaus beipflichten möchte. Bezüglich der altertümlichen Jägerkulturen in Ostafrika, wobei, was ihre Träger anbetrifft, wir durchaus nicht an klein-

wüchsige Stämme zu denken brauchen, tappen wir noch sehr im Dunkel. Manches Licht bringen uns bereits die urgeschichtlichen Forschungen, die in steigendem Maße durchgeführt werden. Bei den ostafrikanischen Jäger-Hackbauerstämmen, die wir völkerkundlich noch erfassen können, haben wir es meines Erachtens mit nicht ganz unähnlichen Verhältnissen wie in Südafrika zu tun: auch hier stehen wir vor der Tatsache, daß wir gleichsam nur die letzten Kulturreste eines langwährenden Zeitablaufes vor uns haben, so daß altes neben Jungem gelagert erscheint und dem Versuch einer Altersschichtung große Schwierigkeiten entgegenstehen. Trotzdem läßt sich in manchen Fällen ein gewisser Tiefenblick erringen, und wir können die Hoffnung darauf setzen, daß es der historischen Forschung gelingen wird, in Verein mit Anthropologie und Urgeschichte manchen Schleier der Vergangenheit zu lichten.

Naturgemäß werden uns verhältnismäßig jüngere Wanderungen leichter faßbar, unter die, wie ich glaube, auch die Südwanderung der Hottentotten gehört. Wir greifen noch einmal dieses Thema auf, um es zum Abschluß zu bringen, ohne aber damit etwa sagen zu wollen, daß wir Endgültiges gebracht hätten. Ich kann nicht genug darauf hinweisen.

Zunächst noch einmal die wirtschaftliche Seite dieser Frage. Wir alle wissen nur zu gut von dem ewigen Auf und Ab der Viehzüchterstämme, was ihren Reichtum an Vieh betrifft. Die nilotischen Viehzüchter geben dafür ein geradezu klassisches Beispiel. Die Einfälle der Masai in Ostafrika, die wir ohne Übertreibung als wohlorganisierte Viehräuber bezeichnen können, haben in vielen Fällen die wirtschaftliche Basis der autochthonen Bevölkerung erschüttert. Dies mußte sich naturgemäß bei schwächeren Stämmen besonders auswirken, die aus Angst vor ständiger Belästigung von seiten der Masai ihren Viehbesitz aufgaben. Ihr nebenher gepflegter Hackbau wurde dann in stärkerem Maße betrieben und als Ernährungsgrundlage erwählt. Oder aber sie ernährten sich von den Erträgen der Jagd, wie etwa die Kindiga und Ndorobo. Es liegt daher vollkommen im Bereiche der Möglichkeit, daß Stämme, die heute als Jäger erscheinen, ehemals Vieh besaßen. Die Frage spitzt sich dahin zu ob die Hottentotten bei ihrer Einwanderung in Südafrika bereits Vieh besaßen oder nicht. Meiner Meinung nach ist das erstere wahrscheinlicher. Doch wäre es wünschenswert, wenn hier eine Spezialuntersuchung Klärung brächte. Ohne Zweifel spielte die Jagd bei den Hottentotten eine ganz gewaltige Rolle, die in vieler Hinsicht jener der Buschmänner glich. Was die Jagdgeräte anbetrifft, so zeigen die Sandawe in mancher Beziehung ein ähnliches Bild wie die Hottentotten: reusenartige Vorrichtungen, Angeln, Schöpfkörbe. Die bei den Sandawe vorkommenden Schwipppgalgenfallen, die in vollkommener Weise jenen der nördlichen und zentralen Buschmänner gleichen, konnte ich bei den Hottentotten nicht finden und auch nicht bei den Kap-Buschmännern. Die Sandawe verwenden auch Jagdnetze, wie es die Pygmäen tun. Ganz abweichend aber von der Jagdweise der Buschmänner und Hottentotten verhalten sich die Kindiga, bei denen die Jagd mit Schlingen oder Fanggruben als durchaus verpönt gilt, selbst auch die kleinen Jungen dürfen keine Schlingen legen. In diesem Punkte gleichen sie ganz auffallend den Pygmäen, die, wie wir schon sahen, gleichfalls den Gebrauch von Fallen oder Fanggruben ablehnen. Dagegen besitzen die Kindiga wieder Harpunenpfeile. Auch bei den Hottentotten wird uns der Gebrauch von Harpunen berichtet. Über die Waffen haben wir bereits ausführlich gesprochen.

In der Wohnform bestehen zwischen Kindiga und Sandawe einerseits und den Buschmännern andererseits viel mehr Ähnlichkeiten als mit

den Hottentotten. Die Bienenkorbhütte finden wir weder bei den Sandawe noch bei den Kindiga.

Als Viehzüchter verwenden die Sandawe Holzgefäße, die sie selbst herstellen, ebenso wie ihre rohen Tontöpfe. Auch ähneln mancherlei Gebräuche in der Viehzucht jenen der Hottentotten. Die bekannten Parierstöcke finden wir auch bei den Hottentotten wieder. Gewöhnlich werden die Hottentotten als typische Viehzüchter beschrieben. Ohne Zweifel steht auch die Viehzucht im Vordergrund ihrer Wirtschaftshaltung. Manches spricht aber dafür, daß den Hottentotten auch der Ackerbau bekannt war. Wenigstens berichtet Kolbe darüber. Tragnetze sind sowohl bei den Sandawe als auch bei den Buschmännern und Hottentotten bekannt. Ferner finden wir auch im Schmiedehandwerk manche Ähnlichkeiten zwischen Hottentotten und Sandawe wieder.

So können wir zusammenfassend bemerken: Die Beantwortung unserer Problemstellung hat zunächst mit der Frage der Herkunft der Buschmänner nichts zu tun. Diese Frage zu beantworten ist in erster Linie Sache des Anthropologen. Was aber die Kultur der Buschmänner anbelangt, so kann wohl behauptet werden, daß wir es keineswegs mit einem geschlossenen, einheitlichen und in sich gefestigten Kulturgefüge zu tun haben, sondern, daß die Kultur der Buschmänner als eine Sammelstelle zeitlich sehr verschiedener Kulturelemente anzusehen ist. Diese sind gleichsam die letzten Trümmer oder Reste uralter Jägerkulturen, die längst vom Dünenande begraben wurden. Rezente Kultureinflüsse machen sich an den Rändern des Buschmannverbreitungsgebietes bemerkbar. Relativ noch am einheitlichsten erscheinen die sogenannten Kalaharibuschleute, nicht zuletzt unter der ausgleichenden Wirkung einer bestimmten Umwelt, der Kalahariwüste. Die Kap-Buschmänner erscheinen dagegen in hohem Maße von den Hottentotten beeinflußt, stellen daher auch kulturell ein etwas anderes Gepräge dar. Der Wanderzug der Hottentotten dürfte vermutlich erst in relativ jüngerer Zeit erfolgt sein und hat vermutlich auch viel zur Sprengung der Buschmanngruppen beigetragen. Kulturell bestehen zwischen Hottentotten einerseits und Sandawe-Kindiga andererseits gewisse Ähnlichkeiten, die nicht nur in der vermutlich gemeinsamen Buschmannkomponente beruhen, sondern auch in dem gemeinsamen Besitz bestimmter Kulturgüter, die eine Berührung mit verschiedenen Viehzückerkulturen, ferner auch mit der ostafrikanischen Küstenkultur verraten. Vermutlich haben wir es in der Buschmannkultur auch mit Kulturelementen zu tun, die einer früheren Bevölkerung angehörten. Denn die Buschmänner sind keineswegs etwa die ältesten Bewohner von Südafrika. Eine solche Übernahme von alten Kulturelementen konnte um so leichter erfolgen, da es sich in beiden Fällen um Jägervölker handelte, deren geistige Einstellung nicht grundsätzlich voneinander verschieden gewesen sein mochte. Schließlich müssen wir stets mit der Möglichkeit einer mehrmaligen Einführung eines und desselben Kulturelementes innerhalb des Buschmanngebietes rechnen; eine zeitlich deutlich abgegrenzte Kulturschichtenfolge aufzustellen ist derzeit noch unmöglich und dürfte auch schwer möglich sein. Wie weit die Pygmäenkultur des zentralafrikanischen Urwaldes an dem Kulturaufbau der Buschleute mitgeholfen hat, konnte nicht gesagt werden, da viel zu wenig Anhaltspunkte dafür gegeben waren. Eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit oder Verwandtschaft der Pygmäen und Buschmänner-Kulturen dürfte wohl kaum in Frage kommen, wohl aber liegt es durchaus im Bereiche der Möglichkeit, daß an einzelnen Punkten Berührungen der Buschmänner mit Pygmäen stattfanden, welche zu Entlehnungen Anlaß gegeben haben.

Quellennachweis.

1. Hugo Obermaier und Herbert Kühn: Felsmalereien aus Südwestafrika. Berlin 1930. S. 35.
2. Neuerdings haben sich mit dieser Frage auseinandergesetzt: D. F. Bleek: The Hadzapi or Watindaga of Tanganyika Territory. Africa Vol. IV, 1931. S. 273—285.
I. Schapera: The Khoisan Peoples of South Africa. Bushmen and Hottentots. London 1930. S. 28.
P. W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee Bd. IV. Die Religionen der Urvölker Afrikas. Münster i. W. 1933. S. 4.
Walter Hirschberg: Der gegenwärtige Stand der Pygmäen-Buschmännerfrage in Afrika. Forschungen und Fortschritte. Bd. IX, 1933. S. 124.
3. Otto Dempwolff: Die Sandawe. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. XXXIV. Hamburg 1916. S. 180.
4. Viktor Lebzelter: Vortrag in der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1933.
5. D. F. Bleek: Comparative Vocabularies of Bushman Languages, Cambridge 1929.
I. Schapera: The Khoisan Peoples . . . a. a. O. S. 419.
6. Hugo Obermaier und Herbert Kühn: Felsmalereien . . . a. a. O. (Buschmänner und Buschmannkunst Südafrikas).
P. W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee Bd. IV.
I. Schapera, The Khoisan Peoples.
7. Vgl. G. W. Stow: Rock Paintings in South Africa, London S. XXII.
8. L. S. Leakey: The Stone Age Cultures of Kenya Colony, Cambridge 1931. S. 103 und Tafel XIV (S. 125).
9. Otto Reche: Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts Bd. XVII. Hamburg 1914. S. 10.
10. Karl Weule: Der afrikanische Pfeil. Leipzig 1899.
11. Walter Hirschberg: Bogen, Pfeil und Köcher bei den „Djur“. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1933.
12. Vgl. auch die Ausführungen bei Frobenius, Das afrikanische Bogengerät. Atlas Africanus Heft 6, Blatt 33—34.
13. E. J. Dunn, The Bushman. London 1931. Tafel XXIV.
14. Leakey: The Stone Age . . . Tafel XVII. S. 131.
15. Lindblom: Die Schleuder in Afrika und anderwärts. Stockholm 1927.
16. Die eine Schleuder befindet sich im Museum zu Dresden und trägt die Signatur 41832. Sammlung Berger, Kalahari Buschmänner. Das andere Exemplar liegt im Leipziger Museum für Völkerkunde (Sign. 2538) und stammt von den Buschmännern in Südwestafrika.
17. P. Paul Schebesta: Religiöse Ideen und Kultur der Ituri Pygmäen (Belgisch-Kongo). Archiv für Religionswissenschaft Bd. XXX, Heft 1/2 S. 134/35.
18. Persönliche Mitteilungen.
19. Hermann Baumann: Die Mannbarkeitsfeiern bei den Tšokwe (N. O. Angola; Westafrika) und ihren Nachbarn. So aus: Baeßler, Archiv Bd. XV. Berlin 1932. S. 13.
20. W. H. J. Bleek: Specimens of Bushman Folklore. London 1911.
21. E. Gretschel, Die Buschmannsammlung Hannemann. Jahrbuch des Städt. Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. V, 1911/12. Leipzig 1913. S. 112.
22. Rudolf Pösch: Tagebücher.
23. F. T. Schonken, Die Wurzeln der Kapholländischen Volksüberlieferungen. Leiden 1910. S. 66.
24. Viktor Lebzelter: Die Vorgeschichte von Süd- und Südwestafrika. Bd. I. Leipzig 1930, S. 37.
25. A. Werner: Some Notes on the Bushman Race. Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques. Paris 1908. S. 150.
26. P. R. Kirby, The music and musical instruments of the Korana. Bantu Studies VI, 1932, S. 195.
27. Karl Weule: Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutschostafrikas. Berlin 1908. S. 93.
28. W. Schmidt: Ursprung der Gottesidee. Bd. IV a. a. O. S. 232, 247, 248, 255, 260, 261, 285—288, 297, 300, 500, 527.
29. W. Schmidt a. a. O.
30. Man vgl. die Ausführungen bei P. Schebesta, Die zentralafrikanischen Pygmäen. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. LXII. 1932. S. [14ff].

31. M. Peter Kolbens Beschreibung des Vorgebürges der Guten Hoffnung und derer darauf wohnenden Hottentotten. Franckfurt und Leipzig 1745. S. 22f.
 32. H. Vedder: The Nama. The Native Tribes of South West Africa. Cape Town 1928. S. 109—152.
 33. D. F. Bleek: Comparative Vocabularies . . . a. a. O.
 34. Otto Dempwolff: Die Sandawe a. a. O. S. 69f.
 35. D. F. Bleek: The Hadzapi a. a. O. S. 281.
 36. Otto Reche: Zur Ethnographie . . . a. a. O. S. 120ff. (vergleichender Teil).
 37. P. W. Schmidt: Ursprung der Gottesidee. S. 639.
 38. Walter Hirschberg: Die arabisch-persisch-indische Kultur an der Ostküste Afrikas. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1931. S. 269—284.
— Die Zeitrechnung der Wadschagga. Internationales Archiv für Ethnographie Bd. XXXI. S. 51—78.
 39. I. Schapera: Khoisan Peoples a. a. O. S. 28.
-

II. Verhandlungen.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 21. Januar 1933.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

1. Wahl der Ausschußmitglieder für das Jahr 1933: Abgegeben wurden 44 gültige Stimmen. Die früheren Ausschußmitglieder wurden wieder gewählt, nämlich die Herren Baumann, Götze, Hindenburg, Kiekebusch, Langerhans, Maas, Mielke, Staudinger und Unverzagt.

Am 16. Januar feierte der Schlesische Altertumsverein sein 75jähriges Bestehen. Herr Virchow hat die Gesellschaft vertreten und ihre Glückwünsche überbracht.

2. Vor der Tagesordnung (Vorsitzender Herr Schuchhardt):

Herr Eugen Fischer: Vorweisung von Lichtbildern und Modellen der Entwicklung der Leistenfiguren auf der menschlichen Handfläche (nach Untersuchungen von cand. med. Schäuble).



Abb. 1. Modell der Hand eines Embryo von 40 mm Steißcheitellänge etwa Ende des zweiten Monats; Vergrößerung etwa 20fach.



Abb. 2. Modell der Hand eines Embryo von 65 mm Steißcheitellänge etwa Ende des dritten Monats; Vergrößerung etwa 15fach.

Der Vortragende zeigt an Lichtbildern die Entwicklung der Tastleisten bei menschlichen Früchten. Schon bei solchen von $2\frac{1}{2}$ cm beginnen Verdickungen der Oberhaut und erste Faltenbildungen ihrer Keimschicht. Die Entwicklung der sog. Triradien wird im einzelnen verfolgt, sie zeigt grundsätzliche Ähnlichkeit mit der von Bonnevie festgestellten Entwicklung der Leistenfiguren auf den Fingerbeeren. Stark vergrößerte Wachs-

modelle von Händen junger menschlicher Früchte lassen die Einzelheiten gut erkennen. Die Modelle sind von Herrn Dr. Abel nach den Präparaten Schäubles in Plastilin modelliert worden und dann in Gips abgegossen (s. Abb. 1 u. 2). Man sieht deutlich die Beziehungen der ursprünglichen Ballen zu den Tastleisten.

(Die Modelle sind vom Kaiser Wilhelm Institut für Anthropologie, Berlin-Dahlem, Ihnestr. 22/24 im Tausch zu erhalten.)

Die Ergebnisse sind inzwischen erschienen: J. Schäuble, Die Entstehung der palmaren digitalen Triradien, Zeitschr. f. Morphologie und Anthropologie, Band 31, 1933.

In die Gesellschaft wurden aufgenommen: Der Stadtvorstand der Haupt- und Handelsstadt Gera (Träger), Herr Sanitätsrat Dr. R. F. Müller, Berlin-Charlottenburg (Gehricke) und Herr Dr. W. Nußbaum, Frauenarzt Berlin (Pinkus).

3. Tagesordnung:

Herr Wilhelm Unverzagt: Die neuen deutschen Ausgrabungen am Ochrida-See (mit Lichtbildern).

Bericht ist nicht eingegangen. Der Vortragende gibt einen ausführlichen Bericht über die Grabungen, über die Geschichte und Bedeutung der Burgreste und Gräber über dem Ochrida-See.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 25. Februar 1933.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

Vor der Tagesordnung:

In die Gesellschaft wurden aufgenommen: Herr C. Berger, Kaufmann und Missionar, S.W.Afrika, Haruchas, Privatpostsack Stamprietvontain (Träger) und Herr Oberpostsekretär A. Wernicke, Berlin (Fischer).

Herr Kupka: Über Paläolithisches.

Herr Kupka legte ein paar vor 40 Jahren gefundene frühsteinzeitliche Werkzeuge aus einer Privatsammlung vor und erörterte die Frage, ob sie etwa aus einer paläolithischen Kiesgrube in der Nähe von Stendal stammen und dem Acheuléen angehören könnten.

Aussprache: Herr Wiegers erklärte sie für mesolithisch, und zwar wahrscheinlich aus Rügen.

Herr Hahne-Halle schloß sich dem an.

Tagesordnung: Herr Walter Andrae: Die Ergebnisse der deutschen Tiefgrabungen in Uruk (Warka).

Die von der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft seit 1928 veranstalteten Grabungen in Warka, dem alten Uruk, unter Leitung von Dr. Jordan, dem derzeitigen Direktor der Antikenverwaltung des Iraq, und nach ihm von Dr. A. Nöldeke, haben die ungebrochene Linie der Schichtungen und Entwicklungen gezeigt, die von dem frühesten Siedeln in der Lagune des damals weit nach Nordwesten reichenden Persischen Golfs noch während der neolithischen Epoche hindurchführt bis zur römisch-parthischen Zeit. Nahezu am Ende der Entwicklung steht der Anu-Antum-Tempel, der um 230 v. Chr. also unter seleukidischer Herrschaft, aber ganz in babylonischem Geist und babylonischer Formgebung errichtet und schon 1913 von Jordan für die Deutsche Orient-Gesellschaft ausgegraben ist. Die jüngsten Forschungen aber haben sich den ältesten Schichten zugewandt. In einem Tiefschnitt, der bis zum Lagunenboden hinabreicht, fast genau bis zur heutigen Seehöhe, ist die ganze Abfolge der Siedlungsschichten klargelegt mitsamt ihren „Leitfossilien“, hauptsächlich monochrom bemalter Keramik, Tonfiguren, Stiftmosaiken, Ton-

intarsien, Siegelabrollungen auf tönernen Krug-, Sack-, Türverschlüssen, endlich kleinen steinernen Tierfiguren und einem größeren Steinreliefwerk. Diese Abfolge wird von der jetzt lebhaft arbeitenden altnesopotamischen Archäologie mit Anerkennung bereits seit zwei Jahren verwertet, weil es noch nirgends sonst in den alten Stätten des Landes zu einer solchen Vollständigkeit gekommen ist.

Unter „archaischen“ Schichten verstehen wir jetzt alles, was vor der I. Dynastie von Ur also vor etwa 3000 v. Chr. liegt. In Uruk beginnt diese Zählung etwa an diesem Zeitpunkt von oben mit Schicht I, in der plankonvexe Ziegel verwendet werden. In den Schichten III bis IV, die noch mehrfach unterteilt sind, ergab sich eine Folge monumentaler Bauten an Eanna, dem Innin-Ishtar-Heiligtum, von dem sich ein 80 m langer Kultbau der Schicht V und ein Hof und Hallenbau der Schicht IVb besonders hervorheben. Immer neue und überraschend wechselnde Formen tauchen in jeder Schicht auf, es ist die Epoche des „Formsuchens“, die im 3. Jahrtausend in die der „Formfindung“, später in die der Überlieferungstreue übergeht. In IVb liegt auch die Schriftfindung, ganz klar und einwandfrei beginnt erst hier das Schreiben auf Tontäfelchen (sogenannte piktographische Tafeln), deren wir mehrere Hundert mit weit über 1500 meist bildmäßigen Zeichen und einem entwickelten dezimal-hexagesimalen Zahlensystem besitzen. Viele der Bilder lassen sich bereits an den Anfang gesicherter Entwicklungsreihen stellen, die zu den lesbaren sumerischen Schriftzeichen hinführen. Damit scheint eine sehr frühe Besiedelung des Landes durch ein Volk gesichert zu sein, das wir um 3000 Sumerer nennen. Jedoch bleiben immer noch zahlreiche ethnologische Fragen offen. Die geographischen Bedingungen des Landes ermöglichen gar zu leicht das Eindringen fremder Nachbarvölker. Man glaubt sie schon in frühen Schichten, am deutlichsten in der V. Urukschicht, an Wandlungen des Bauens, der Gefäßformen u. a. zu erkennen.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 18. März 1933.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Vor der Tagesordnung gedenkt der Vorsitzende des schweren Verlustes, den die Gesellschaft durch den Tod von Prof. Dr. phil. Hubert Schmidt gehabt hat. Er war Mitglied der Gesellschaft seit 1901 und hat sich um sie besondere Verdienste erworben als Mitgründer und langjähriger Herausgeber der Prähistorischen Zeitschrift. Seinen wissenschaftlichen Namen hat er sich durch seine bekannten vieljährigen Forschungen in Rumänien, vor allem die Ausgrabungen in Kukudeni geschaffen.

Weiter beklagt die Gesellschaft den Tod ihres Mitgliedes Maurer (Mitglied seit 1896), ein Schlaganfall während der letzten Sitzung der Gesellschaft hat sein Leben schmerzlos beendet.

Ehrenvolle Ernennungen haben folgende Mitglieder erhalten: Herr Lehmann-Nitsche wurde zum Ehrenmitglied der Societé des Américanistes, Paris und zum Auswärtigen Mitglied der Societas scientiarum fennensis, Herr Preuß vom Comité de la Bibliothèque nationale in Paris zum Mitglied der Jury des Angrand-Preises (erstes Mitglied war 1902 Karl von den Steinen). Weiter erhielt Herr Preuß vom Amerikanisten-Kongreß aus La Plata einen Huldigungsgruß als besondere Anerkennung seiner Verdienste. Ferner hat ihn die Finnländische Gesellschaft für Wissenschaften in Helsingfors zum Auswärtigen Mitglied ernannt. Herr Eugen Fischer wurde vom Verein Deutscher Ärzte in Prag zum Ehrenmitglied und vom Instituto de Estudios Canarios in La Laguna (Tenerife) bei dessen Grün-

derungssitzung (Dezember 1932) zum Korrespondierenden Mitglied ernannt.

Tagesordnung: Herr Kiekebusch: Die letzten Germanen in der Mark Brandenburg (Ein Beitrag zur Geschichte der Völkerwanderung und zu den Schicksalsfragen des deutschen Ostens).

Bericht ging nicht ein. In der Aussprache Herr Mielke, Herr E. Fischer.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 29. April 1933.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Vor der Tagesordnung:

In die Gesellschaft wurde aufgenommen: Herr Dr. med. et phil. Bruno Wolf, prakt. Arzt Neu-Zelle (Marschall-Eck).

Der Vorsitzende begrüßt Herrn Professor Lessing, der von mehrjähriger sehr erfolgreicher Studienreise aus Ostasien zurückgekehrt ist. Er gedenkt weiter des 70. Geburtstags des Herrn Sanitätsrat Dr. Buschan, Marinegenraloberarzt a. D., der seit 1884 Mitglied der Gesellschaft ist. Ein Glückwunschschreiben ist an ihn abgegangen. Von der Gesellschaft für Erdkunde liegt eine Einladung vor zu einer Festsitzung zum Gedenken des 100. Geburtstages von Ferd. v. Richthofen. Der Vorsitzende berichtet weiter über die Gründung einer internationalen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, die unter dem Vorsitz von Myres, London erfolgt ist. Für Deutschland sind die Herren E. Fischer, Krause, Mollison und Thilenius in den Vorstand, die Herren Ankermann und Hans Virchow in den Ehrenausschuß gewählt worden.

Tagesordnung: 1. Herr F. Krause: Eingeborene und Europäer — ein völkerkundliches Problem.

Bericht ging nicht ein.

In der Aussprache bemerkt Herr Preuß:

Es ist von dem Herrn Vortragenden treffend hervorgehoben worden, wie vorteilhaft es manchmal für die Völkerkunde sein kann, wenn unter den Augen und unter dem Einfluß von Weißen Veränderungen namentlich religiöser Natur vor sich gehen, deren Psychologie auf diese Weise unmittelbar in ihrem historischen Ablauf studiert werden kann. Ich denke dabei z. B. an das Auftreten von Propheten und an vieles andere. Es kommt mir aber gegenwärtig nicht darauf an, diese oder jene Einzelheit herauszugreifen, sondern ganz allgemein auf die Naturvölker als die lebendige Quelle für alle kulturgeschichtlichen Wissenschaften hinzuweisen, die überall aus toten Tatsachen ein packendes Begreifen zu erwecken vermag. Gerade weil die Völkerkunde uns die menschlichen Triebkräfte in einfachen kulturellen Prozessen vorführt, die sich noch heute in viel unübersichtlicherer Form wiederholen, ist die Notwendigkeit der Völkerkunde für das Verständnis der Gegenwart gar nicht hoch genug anzuschlagen. Wenn man z. B. sieht, wie jeder Stamm, falls er nicht einen „Minderwertigkeitskomplex“ hat, sich als Mittelpunkt der Welt fühlt; wie er zähle an seiner Eigenart hängt und allem Fremden als etwas Feindlichem gegenübersteht, wie der Glaube an Unsterblichkeit eine ursprüngliche, nicht etwa aus allerhand Beobachtungen ausgeklügelte Empfindung ist —, so muß man zu der Überzeugung kommen, daß man sich solcher „Urgefühle“ nicht schämen, sondern sie pfleglich behandeln soll und sie nicht ausrotten darf, soll nicht das „gewollte“ Gefüge der Menschheit darunter leiden. Jedesmal, wenn ich zu neuen Forschungen unter den Naturvölkern auszog, hatte ich daher nicht das Gefühl, mich von meinem eigenen Volk zu entfernen und etwas Absonderlichem, Fremdem nachzugehen, sondern ihm

durch genauere Erkenntnis näher zu kommen und ihm durch das Studium der primitiven Menschheit zu dienen. Volkskunde und Völkerkunde gehören daher untrennbar zusammen.

2. Herr Strehle: Menschliche Ausdrucksbewegungen und deren Deutung (mit Lichtbildern).

Der Vortragende bestimmt zuerst die Aufgabe des wissenschaftlichen Ausdrucksdiagnostikers: Nicht nur den Nachweis zu führen, daß bestimmte Ausdrucksformen stets mit bestimmten seelischen Vorgängen gekoppelt sind, sondern darüber hinaus eine Erklärung für diese Koppelung zu geben.

Die Methode Piderits wird im wesentlichen übernommen, und zwar in der abgeänderten Fassung, daß zum Zwecke der Deutung die sekundären Ausdruckerscheinungen auf primäre Ausdruckerscheinungen zurückgeführt werden müssen. Dabei wird unter einer primären Ausdrucksform diejenige verstanden, bei der das körperliche Geschehen nicht nur ausdrucks haltig ist, sondern gleichzeitig einen biologischen „Zweck“ erfüllt. Sekundär sei dagegen eine Ausdrucksform, die den jeweiligen biologischen „Zweck“ nicht mehr tatsächlich erfüllt, so daß sie also nur noch Ausdruckscharakter besitzt, der Ausdruckscharakter wird verstehbar dadurch, daß man in Gedanken einen Gegenstand hinzufügt, dessen Vorhandensein den Vorgang zu einem biologisch „zweckvollen“ machen würde. Mit anderen Worten: die sekundäre Ausdrucksform ist eine unbewußt symbolische Primärform (biologisches „Zweckgeschehen“).

Das Pideritsche Prinzip wird nach zwei Richtungen erweitert:

1. durch seine Ausdehnung von den mimischen Vorgängen auf körperliche Vorgänge schlechthin,

2. durch seine Ausdehnung von den komplexen Vorgängen auf ihre immer noch ganzheitlichen, strukturbildenden Merkmale. Solche sind u. a. Spannung und Lösung, Geschwindigkeitsgrad, Richtungscharakter.

Schließlich wird auch ein Darwinscher Gedanke dem Deutungsprinzip unterstellt, nämlich der Gedanke der rudimentären Ausdrucksformen.

Rudimentär sind die Ausdrucksformen:

1. Wenn die sekundäre Form auf eine Primärform zurückgeführt werden kann, die zwar arteigentümlich ist, die aber im gegenwärtigen menschlichen Entwicklungsstadium nur noch atavistisch vorkommt (So bei Darwin).

2. Wenn die Ausdrucksform ein ganzheitliches Gliedstück einer komplexeren Form darstellt. Als Beispiel diene die mimische Form der heruntergezogenen bzw. herunterhängenden Mundwinkel. Sie ist ein ganzheitliches Gliedstück der „Bitterreaktion“ bzw. noch komplexer: der weinerlichen Mimik. Nur, wenn man sie als Glied dieser übergeordneten Ganzheit auffaßt, vermag man den Eindruck der Entwertung zu erklären, den heruntergezogene Mundwinkel auf den Beschauer ausüben, bzw. den Eindruck passiver Unlust, den hängende Mundwinkel hervorrufen. (Nicht bei Darwin, sondern neu, diese Art rudimentärer A-Form.)

Die Methode wird an Lichtbildern erläutert. Die Beispiele bringen aus der Mimik teils Bekanntes, teils Neues (Mundwinkelstellung usw.), aus dem Gebiet der eigentlichen Körperbewegungen nur Neues.

Zum Schluß wird die Bedeutung der Ausdrucksdiagnose für die praktische Charakterologie angedeutet, insofern der Vortragende in seiner Arbeit: „Analyse des Gebarens (Körperbewegung und -haltung)“ versucht hat, diejenigen Ausdrucksformen zusammenzustellen, die für bestimmte Temperamente und habituelle innere Haltungen charakteristisch sind.

III. Literarische Besprechungen.

Bertel Nyberg, Kind und Erde. Ethnologische Untersuchungen zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes. Helsingfors 1931. Gr. 8^o. 306 S.

Dieser Band ist der erste Teil eines Werkes, in welchem Nyberg einen in diesem Umfang noch nicht vorhandenen wissenschaftlichen Überblick über die Schutzformen geben will, welche das Kind auch das pränatale, seit den frühesten uns wissenschaftlich durch das Leben kulturarmer Stämme noch erkenntnismöglichen Zeiten, erfahren hat. Dabei berücksichtigt er aber in diesem Bande die natürlichen Schutzhandlungen der Mutter, Wartung, Pflege, Sorge für die spätere Ernährung und Belehrung nicht, sondern beschränkt sich, wie der Titel es anzeigt, auf die seit Albrecht Dieterichs Mutter Erde dem Ethnologen bekannten Schutzvorrichtungen, welche sich in Urzeiten ein erkenntnisarmes, gegen die Lebensäußerungen der Umwelt noch hilflos unsicheres Muttertum zum Schutze gegen die in primitiven Lebensverhältnissen so großen Gefahren seiner Geburten schaffen mußte, die es in seiner Erkenntnisarmut nur als Taten böser Mächte zu empfinden vermochte. Es mußte sich also an eine höhere Macht wenden, sie erfinden und fand sie im Mutterschoß der Erde, der ihm auch das ebenso unerklärliche Mysterium der Geburt begreiflich machen konnte. Für die aus dieser Denkeinstellung entstandenen Sitten, die Hilfe bringen sollten, auf die Dieterich schon aufmerksam gemacht hatte, gibt Nyberg ein bedeutendes Material und erklärt die Wirkung dieser Gebräuche aus dem Animismus. Dieser gar zu allgemeine Begriff für viele primitive Vorstellungen sollte durch ein tieferes Verständnis für die verschiedenen psychischen und gedanklichen Vorgänge ersetzt werden, welche den primitiven Vorstellungskreis erkenntnisarmer Menschen schufen. Individuelle Mutterangst fand den religiösen Schutz in dem Mutterschoß der Erde, der alle Geburten, auch die eigenen, zuerst in sich trug, der aber auch langsam zur Mutter Erde wurde, die im religiösen Vorstellungswandel der Jahrhunderte auch durch andere religiöse Varianten ersetzt wurde. Daraus ist bedauerlicherweise von Nyberg und anderen Ethnologen die Schlußfolgerung gezogen, daß die frühesten Zeiten kein individuelles Muttertum kannten. Tiefes religiöses Empfinden verbindet noch heute oft individuelles Muttertum mit dem Gottesmutter- oder -vaterum, ohne daß es aufhört, individuell zu sein, obwohl auch bei uns, die Fürsorgerinnen können es leider bestätigen, grauenvolle Taten einzelner Mütter an ihren Geburten vorkommen. Das mit großem Fleiß zusammengetragene Material zeigt die Lebenskraft von Vorstellungen, die aus einer Urzeit des Denkens stammen und die aus diesem Vorstellungskreise hervorgegangenen noch heute geübten Sitten; es zeigt auch ihre überraschende Verbreitung, welche die Frage nach dem Ursprung und der Wanderung auslöst, die mit Hilfe dieses reichhaltigen Materials vielleicht einmal eine Antwort finden kann. Die Vorstellungen, mit denen ein erkenntnisarmes Menschentum sich in Urzeiten das Geburtsmysterium zu erklären suchte, sind uns erhalten, weil sie heute noch oft dem erkenntnisarmen Kinde zur Erklärung dieses Mysteriums dienen müssen, wie es Dieterichs und Nybergs Forschungen zeigen.

Ida Lublinski.

W. E. Mühlmann, Die geheime Gesellschaft der Arioi. Eine Studie über polynesische Geheimbünde, mit besonderer Berücksichtigung der Siebungs- und Auslesevorgänge in Alt-Tahiti. Internationales Archiv für Ethnographie, Bd. XXXII (Leiden 1932), S. 1—92.

Der Verfasser hat sich ein außerordentlich schwieriges, aber höchst interessantes Thema zur Bearbeitung ausgesucht. Schwierig ist es wegen der Beschaffenheit der Quellen, die der Verfasser nach ihrer Brauchbarkeit für sein Untersuchungsgebiet gleich zu Beginn der Arbeit würdigt, und wegen des Zusammentreffens so vieler Komponenten im Gesamtbild der untersuchten Erscheinung, sodaß, wie der Verfasser sich (S. 61) ausdrückt: „verschiedene, z. T.

ganz heterogene Motive zum gleichen Endzweck wirksam sind“, und nicht nur verschiedene Motive bei verschiedenen Menschen, sondern verschiedene Motive bei den gleichen Menschen. Diese bestehen aus solchen biologischer, soziologischer und mythologischer Art, die wiederum vielfach abgestuft und im einzelnen verschieden gerichtet sind. Dieser höchst vielgestaltige Komplex von Erscheinungen hat den Verfasser gereizt, ihn zu analysieren und biologisch wie soziologisch und psychologisch dem Verständnis zu erschließen sowie das völkerbiologisch Typische daran herauszuarbeiten. Es bot sich so die Möglichkeit, in einem bestimmten Falle das Problem der Siebung und Auslese zu studieren. Diese biologische Seite der mit der Arioi-Gesellschaft verknüpften Probleme faßte der Verfasser auch in einem kürzeren Aufsatz „Privilegien als Instrument der Ausmerze“, Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie, Bd. 26, München 1932, S. 1—15 zusammen.

Vor allem die in den Quellen in den Vordergrund gerückte Angabe, daß die Mitglieder der Arioi zur Tötung ihrer Kinder verpflichtet gewesen wären, ist es gewesen, welche den Verfasser veranlaßt hat, nachzuprüfen, inwieweit hier wirklich ein Auslesevorgang anzutreffen sei. Man kann wohl sagen, daß der Verfasser mit einer auf rassebiologischem Gebiete selten zu findenden Unvoreingenommenheit seiner Aufgabe nachgegangen ist und die vielen mit dem Stoff verknüpften Fragen Lösungen zugeführt hat, die, entsprechend der vorhandenen Quellenbeschaffenheit, sehr große Wahrscheinlichkeit besitzen dürften. Absolute Sicherheit wird sich gewiß auf dem in Frage stehenden Untersuchungsfelde nicht gewinnen lassen, beleuchten doch die Quellen nur einen kleinen Teil der Geschichte der Arioi, nämlich den, der den Europäern bekannt wurde, und das geschah erst durch James Cook, während die Insel Tahiti selbst schon Wallis (1767) entdeckte. Nach einer vom Missionar Orsmond aufgenommenen Überlieferung, der sie 1840 von König Pomare II. erhielt, geht die Geschichte dieser Gesellschaft bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts zurück, denn sie soll in dieser Zeit von Tamatoa I. auf Raiatea gegründet worden sein. Dem Verfasser stand bei der Abfassung seiner Arbeit das Werk von Teura Henry: „Ancient Tahiti“, Bernice P. Bishop Museum, Bull. 48, Honolulu 1928, das auf der Grundlage der Aufzeichnungen Orsmonds beruht und dem auch die eben erwähnte Angabe über die Gründung der Arioi entnommen ist, noch nicht zur Verfügung, er will sich aber mit ihm, wie er am Schlusse seiner Arbeit (S. 89) bemerkt, in einer besonderen Studie, die insbesondere die politische Organisation Tahitis im Verhältnis zu den Arioi behandeln soll, auseinandersetzen. Dazu wird er gewiß noch E. S. Craighill Handy: „History and Culture in the Society Islands“ (Bernice P. Bishop Museum Bull. 79), Honolulu 1930 heranziehen. Auch in diesem Werke ist den Arioi (S. 61—65) ein besonderer Abschnitt gewidmet, ebenso auch in dem von J. C. Andersen: „Myths and Legends of the Polynesians“ London 1928 (S. 432—445).

Diese von Orsmond-Henry mitgeteilte Gründungserzählung weicht in einigen Zügen von den andern bekannten und vom Verfasser (S. 37ff.) genau diskutierten ab, erscheint mir aber gerade darin sehr beachtlich. Vor allem wird in dieser Version die Stellung der beiden Brüder Uru-te-tefa und Oro-te-tefa zum Gotte Oro, der sonst als Gründer der Arioi bezeichnet wird, am verständlichsten. Hiernach waren Uru-te-tefa und Oro-te-tefa nicht Brüder, sondern himmlische Bediente des Oro — sie mußten z. B. für ihn kochen — und wurden von Oro, als er für seine irdische Braut ein besonderes Geschenk suchte, das ihrer großen Schönheit entsprach, in einen Eber und in eine Sau, beide von besonders schöner Gestalt, verwandelt. Mit einem Bündel roter Federn übergab er dann dies Geschenk seiner Braut Vairau-mati. In der folgenden Nacht warf die Sau fünf schöne männliche Schweine, die nun in der Kultlegende wie in den weiteren Zeremonien eine Rolle spielen.

Wichtig in dieser Erzählung ist ferner die Angabe, daß die beiden Schwestern Oros die erwähnten himmlischen Diener des Gottes als Brüder zu betrachten sich gewöhnt hatten, worin m. E. ein Hinweis auf das Absinken des ursprünglich aristokratischen Geheimbundes der Arioi (und damit zugleich seine Auflösung als exklusiver Bund) in die Sphäre der niederen Bevölkerung liegt (vgl. dazu Rivers, History of Melanesian Society, Cambridge 1914, Vol. II, S. 242). Gerade dieses Absinken wird einen sehr wesentlichen Grund für die Kindstötung der Mitglieder der Arioi-Gesellschaft abgegeben haben, denn hier galt im besonderen Grade, was auch sonst Regel der tahitischen Gesellschaftsordnung war, „die hohe Meinung, welche die Adelskaste von sich selbst hatte, gestatte nicht, daß Kinder aus Verbindungen mit Angehörigen der unteren Klassen am Leben blieben“ (S. 52).

Verständlich wird diese Erweiterung der Arioi-Gesellschaft in soziologischer Beziehung durch die geringe Festigkeit, die auf Tahiti die Ehe besaß, worauf der Verfasser mit Recht (S. 52) hinweist. Überdies hebt der Verfasser ebenfalls mit allem berechtigten Nachdruck hervor, daß es die niederen Grade der Gesell-

schaft, die sich auch aus den niederen Volksschichten rekrutierten, waren, die das Theatertreiben und die Plünderungszüge veranstalteten, die den europäischen Berichterstatlern, soweit sie damit bekannt geworden waren, vielfach als das Wesen der Sache erschienen und ihre Kritik hervorriefen.

Mit diesem Herabgleiten des ursprünglich aristokratischen Geheimbundes in die niederen Gesellschaftsschichten ist m. E. schon eine wesentliche Seite des offensichtlichen Degenerationsprozesses berührt, dem die Gesellschaft im Laufe der Zeit unterlegen sein muß. Dazu würde ich vor allem auch die terroristischen Akte rechnen, die mit dem Gebahren der Gesellschaft verknüpft waren und die auch sonst in ähnlichen Fällen so zu beurteilen sind, ebenso aber auch die mannigfachen Züge in der Sitte der Kindestötung, die gewiß ursprünglich in der Zeit der aristokratischen Reinheit der Gesellschaft nicht bestand, zum mindesten nicht diesen Umfang hatte. Den Degenerationsvorgang oder Auflösungsprozeß des vermutlich Ursprünglichen, dessen Rekonstruktion natürlich hypothetisch bleibt, aber, wie mir scheint, doch nicht unmöglich ist, würde ich noch mehr betonen, als es meinem Gefühl nach der Verfasser getan hat, obwohl er durchaus diesem Gedanken schon in gewissem Umfang Rechnung getragen hat und die offensichtlich eingetretene Verweichlichung der eingewanderten, die Aristokratie bildenden Schicht durch die von Natur so überaus begünstigte neue Heimat hervorhebt, zumal diese recht kultivierten Einwanderer auf ihrer Inselwelt nicht genügend Raum mehr für ihren Expansionsdrang fanden. So mag, wie der Verfasser ausführt, in der Tat das Problem der Übervölkerung durch die Adelsschicht entstanden sein und der Versuch, durch Siebung und Ausmerze diesem Übelstand vorzubeugen. Allerdings haben sich dann die zu diesem Zwecke getroffenen Maßnahmen, die, wie schon erwähnt, in einer besonders freien Gestaltung des Genußlebens bestanden, gegen den Adel selbst gerichtet, ihn so dezimiert, daß der Stand der landbebauenden und auch selbst ihre Ländereien besitzenden raatira bevölkerungspolitisch den Sieg davontrug.

Die religiösen Motive, die sich bei den Arioi auch gerade hinsichtlich der Kindertötung vorfinden, hält der Verfasser wohl mit Recht für einen späteren „Überbau“ (S. 61), der nachträglich (aus psychischen Gründen) sanktionieren soll, was man aus anderen Motiven für nötig gehalten hatte. Da die Kindertötung m. E. als späterer Zug in die Arioi-Gesellschaft aufgenommen sein wird, wie oben schon erwähnt und der Verfasser (S. 18) auch betont, muß natürlich dann auch die dazugehörige religiöse Rechtfertigung (Oros Wille, Opfergedanke) sekundär sein. Im Gründungsmythus selbst glaube ich keine derartige Forderung finden zu können. Vielmehr macht dieser den Eindruck, daß ursprünglich die Gesellschaft lediglich friedliche Zwecke hatte, nämlich Fruchtbarkeitkult (besonders wohl hinsichtlich der Schweine) zu betreiben, wird ja in der von Orsmond-Henry mitgeteilten Überlieferung Oro als Gott des Friedens (S. 230) bezeichnet. Im Vergleich mit den melanesischen Initiationsriten könnte man die Angabe der eben erwähnten Kultlegende, daß die beiden von Oro in Schweine verwandelten Brüder Uru-te-tefa und Oro-te-tefa „Götter“ der Arioi wurden, als Ausdruck dafür nehmen, daß das Schwein als wichtigstes (zugleich besonders für den Adel in Betracht kommendes) Nahrungsmittel angesehen und als Geschenk Oros aufgefaßt wurde. Hier hätten wir dann allerdings eine primäre religiöse Begründung vor uns, die durchaus den Eindruck des in der Geschichte der Arioi selbst Ursprünglichen macht. Auf diese Weise würde sich auch am besten erklären, warum auch noch später, d. h. zur Zeit des Bekanntwerdens der Arioi durch die Europäer, diese Gesellschaft zu Hochzeiten gern gesehene Gäste waren, „weil man, wie der Verfasser (S. 48) bemerkt, ihren Tänzen fruchtbringende Kraft zuschrieb“. Um diesen ursprünglichen Charakter der Arioi, von dem eben der zuletzt genannte Zug noch ein deutlicher Rest sein würde, noch genauer zu ermitteln, ist eine umfassendere Untersuchung der mit dem Gotte Oro verknüpften Überlieferungen nötig, wozu die auch dem Verfasser wohlbekannten, aber vielleicht noch zu wenig berücksichtigten Ausführungen Handys (Polynesian Religion, Honolulu 1927, S. 108ff.) zum Ausgangspunkt genommen werden könnten. Die Hauptfrage dabei ist, ob Oro, wie der Verfasser (S. 42) annimmt, als Kriegsgott aufzufassen ist oder nicht. Ich kann in seinem Wesen keine kriegerischen Züge finden, wenngleich das Übergreifen seines Kultes von Raiatea nach Tahiti mit Krieg verbunden gewesen sein mochte. Bestätigt sich bei genauerer Nachprüfung mein Eindruck, so würde damit die ursprüngliche Natur des sich auf Oro berufenden Geheimbundes der Arioi eine weitere Klärung erfahren.

Noch weit mehr als der Verfasser es schon in dem vorliegenden Text seiner Untersuchung getan hat, würde ich durch Vergleich mit den übrigen ozeanischen Geheimbünden und Initiationsriten die Angaben der europäischen Quellen in eine entwicklungsgeschichtliche Ordnung zu bringen suchen, die uns der Verfasser wahrscheinlich in den noch nicht veröffentlichten Teilen seiner umfassenden Arbeit (vgl. die Bem. auf S. 91) vorlegen wird. Dazu wäre die Berücksichtigung

der Arbeit Speisers: „Über Initiationen in Australien und Neuguinea“ (Verh. d. Naturforschenden Gesellsch. in Basel, Bd. XL, S. 53ff., Basel 1929) sehr vorteilhaft, um bei ozeanischem Vergleichsmaterial zu bleiben und afrikanisches und anderes fremde Material, worauf sich der Verfasser bezieht, zunächst ausscheiden zu können.

Bei den vorhandenen Vergleichen mit ozeanischem Material, z. B. mit den ka'ioi der Marquesas-Inseln, wird man etwas anderer Meinung als der Verfasser sein können. Der Verfasser stützt seine Auffassung dieses marquesanischen Jugendbundes mehr auf die Ausführungen Karl von den Steinens, als auf die Handys (in „The Native Culture in the Marquesas, Honolulu 1923, S. 39ff.). Nach Handy haben die Kaioi, soweit ich sehe, gar keinen kriegerischen Charakter, wird doch als ihr erster Zweck die Aufführung festlicher Tänze und Gesänge, die mit Fruchtbarkeitskult und Ahnenverehrung in Verbindung stehen, angegeben, eine Charakteristik, die zu den vermutlich ursprünglichen Zügen der Arioi gut paßt, während die Kaioi im übrigen auch hinsichtlich der Organisation gegenüber den Arioi verschieden sind, sodaß Handy sie sehr von den Arioi geschieden sehen möchte.

Abgesehen von diesen noch als diskutabel empfundenen Ausführungen des Verfassers ist seine Untersuchung des Materials so reichhaltig und die Ergebnisse seiner Arbeit auch hinsichtlich der Soziologie Alt-Tahitis wissenschaftlich so förderlich, daß man der Veröffentlichung der weiteren Teile mit Spannung entgegen sieht. Zum Schlusse sei noch auf eine gewiß nicht uninteressante Stelle über die Arioi in dem Werke von Richard Taylor: „Te Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants“, London and Wanganui 1870, S. 102 hingewiesen, die selbstverständlich der gebührenden Einschränkung bedarf, aber im Prinzip mit den Gesichtspunkten harmonisiert, die Speiser in der auch vom Verfasser erwähnten Abhandlung: „Die eleusinischen Mysterien als primitive Institution“ (ZE. 60, 1929) näher ausgeführt hat. Taylor bemerkt: „The singular sect or society, the Areoi of Tahiti, may have originated with the Eleusinian mysteries, to which their practices seem to bear a close resemblance.“

Mit Recht hebt der Verfasser (S. 5) im Anschluß an die Feststellungen Karl von den Steinens hervor, daß die richtige Schreibweise des Namens der Gesellschaft „Arioi“ ist und nicht „Areoi“ u. ähnliche Formen. Jedoch scheint mir die von Karl von den Steinen vorgenommene und vom Verfasser aufgenommene Ableitung des Wortes nicht richtig zu sein. „Mit Hilfe der von Moerenhout berichteten Dialektvariante „arekoi“ möchte Steinen die Grundform „karikoi“ aufstellen. *Koi* bedeutet „spitz, scharf, schneidig“, wird von stechenden und schneidenden Gegenständen gebraucht und bezeichnet (durch „Verschiebung“) auch diese selbst. *Ko* ist der spitze Stock zum Ausgraben der Pflanzlöcher. *Kari*, *keri* oder *keli* bedeutet: „ein Loch, eine Grube in die Erde graben, wobei die Arbeitsweise stoßweise und ungestüm gedacht ist. Danach hätte man „spitze Grabstöcke“ zu übersetzen“ (S. 5). Ich kann aber zwischen dieser Semasiologie und der Gesellschaft der Arioi oder dem Bund der Kaioi keine Beziehung entdecken. Wäre diese Worterklärung richtig, so hätte sie gewiß auch Tregear in seinem „Maori-Polynesian Comparative Dictionary, Christchurch usw. 1891, S. 157 zum Wort *koi* erwähnt. Viel eher scheint mir S. P. Smith das Richtige zu treffen, der in seinem Werke: „Hawaiki“, 5th Ed. Auckland 1921 (S. 138, n) von der rarotoniganischen Form *kari* als dem sprachlichen Äquivalent zu *ari*oi ausgeht. Dies Wort bezeichnet auf Rarotonga „A class of roving actors and players, who were also the custodians of much of the historic traditions“. Smith weist auch darauf hin, daß *Kari*oi sich als Ortsname auf Neuseeland findet, fügt aber hinzu, daß Untersuchungen über die Bedeutung dieses Namens noch ausstünden. Jedoch gibt der „New Zealand Index“ (Dunedin 1917, S. 185) zu diesem nordöstlich von Wellington gelegenen Orte die Erklärung: der Name bedeute „Loafer“ („Landstreicher, Bummel“) oder „Lazy person“ (träge Person), „because in olden times this place was the rendezvous of such people“, was semasiologisch ebenso gut zu den bekannten Erscheinungsformen der Arioi und der kaioi paßt, wie die Erklärung Smiths, daß als verb *kai*oi die Bedeutung „faulenz, müßig gehen, trödeln“ hat; dann würden die „arioi“ die „Müßiggänger“ heißen, was selbstverständlich nur eine exoterische, aber treffende Kennzeichnung wäre.

F. Rudolf Lehmann.

Henri Labouret, Les Tribus du Rameau Lobi. Paris, Institut d'Ethnologie, 1931. 31 Tafeln, 510 S. (Travaux et Memoires de l'Ethnologie, XV.)

Der Verfasser ist die beste Autorität auf dem Gebiete der Völkerkunde der westsudanischen französischen Kolonien. Besonders die Voltaländer kennt er aus langjähriger Verwaltungspraxis. Das vorliegende Werk ist von unschätz-

barem Wert für die afrikanische Völkerkunde. Es stellt sich — was Sachlichkeit und Gründlichkeit anbelangt — durchaus an die Seite bester Monographien über afrikanische Völker, die wir schon besitzen. Nach Tauxiers Forschungen über verwandte Stämme (Bobo, Grussi, Mossi, Kulango usw.), nach des verstorbenen Cremers Textsammlung über die Gesellschaft und Religion der Bobo wird der Afrikanist es mit besonderer Freude begrüßen, daß die etwas einseitig auf das soziale Moment gerichteten Beobachtungen beider genannten Forscher durch die alle Seiten der Kultur behandelnden Monographie Labourets ergänzt werden. Ja sogar die materielle Kultur kommt in viel größerem Umfang, als wir es bei den westeuropäischen Ethnologen gewöhnt sind, zu ihrem Recht.

Erfreulich ist auch, daß Labouret die These von der Zusammengehörigkeit der sogenannten sudanischen Splittervölker, welche deutsche Ethnologen schon lange verfochten haben, aufzunehmen scheint, wenn er auch vorläufig nur die Bantschistämme Nordnigerias zum Vergleich mit seinen Lobi heranzieht. Er könnte auch ebensogut noch die Bergvölker Adamaus, die Scharistämme und einige westliche Nilvölker berücksichtigen, wenn er die gemeinsamen Merkmale dieses „altsudanischen Kulturkreises“ aufzählt. Er nennt als solche Merkmale (S. 13): 1. Geringfügige Kleidung; Blättertracht der Frau. 2. Lippenflock der Frauen; Exzision der Frauen; Fehlen der Beschneidung bei den Männern. 3. Lehm-burgen und Lehmbetten. 4. Übereinstimmungen in Metall- und Topftechnik. Kenntnis des Gießens in verlorener Form. 5. Bogen, Pfeil, Köcher; Pfeilgifte (Strophantus). 6. Dreifußstuhl. 7. Lokalgemeinschaften religiöser Natur (Geheimgesellschaften). 8. Gebrauch des Schwirrholzes.

Er hätte hier noch viele andere Kulturelemente anführen können, etwa den Erdkult, die Lehmaltäre, den Gebrauch der Flöten und Pfeifen, bestimmte Feldbau-ritualien und die Betonung des Alters in der patriarchal geregelten Gesellschaft — wobei das von fünf der Lobistämme von L. nachgewiesene Mutterrecht gar nichts dagegen aussagt, weil erstens dieses Mutterrecht mit dem jüngeren Aschanti-Agnikomplex zusammenhängt, andererseits u. U. Mutterrecht sehr wohl in einer patriarchalen Gesellschaftsordnung zu bestehen vermag.

Aus der Fülle des Gebotenen seien nur aus der geistigen Kultur einige bemerkenswerte Punkte hervorgehoben.

Im Lobimärchen zeigen sich Elemente der Agni-Aschantikultur und der Mandingo stark vermischt. Die uralte sudanische Jägerschicht, die in allen Mande-Mossi-Dagomba-Songhai- und Nigeriamärchen so deutlich im Motiv des Jägerhelden, der von den Buschdämonen die Medizinen gewinnt, zutage tritt, finden wir auch bei den Lobi. Bei allen älteren Sudanern tritt die Erdgottheit auch als Gottheit des wildreichen Busches auf, und L. wies auch für die Lobi nach, daß den Buschdämonen eine besondere, krafthaltige, übertragbare Substanz zukommt (das „kele“), die der Jäger fürchten muß und von der er sich nur durch Reinigungsriten befreien kann. Busch, Wild, Jäger und die „kele“-Kraft werden hier deutlich als Eckpfeiler für eine durch den ganzen Sudan verbreitete, gerade den älteren Splitterstämmen eigene Mythenform. Ihr muß eine frühere Jägerschicht im Sudan entsprochen haben, von der vielleicht die Gow am mittleren Niger als der letzte kompakte Rest anzusehen wären. In einem Anhang bringt L. diese „kele“-Kraft mit dem „Gnama“ („nyama“) der Mandingo in Verbindung und weist nach, daß ähnliche Buschkraftbegriffe im Westsudan bei vielen Völkern noch festzustellen sind (Bobo, Samoro, Gurma, Dagari, Ule, Aschanti). Ob allerdings der nilotische „Jok“ dazu gehört, dürfte erst noch genau zu klären sein.

Sehr instruktiv ist die Schilderung der Seelenbegriffe: des „Double“ (Traumseele), das mit dem kra und oklama der Küste Verwandtschaft hat, und der Lebensseele (principe vital). Seltsamerweise erwähnt L. nichts vom Schatten, der sonst ein hauptsächliches Bildungselement afrikanischer Seelenvorstellungen ist.

Bemerkenswert sind die an Schnüren zwischen den Zehen tanzenden Marionetten des Wahrsagers, wie sie uns schon aus Südkamerun bekannt sind. Der starke Hang zur Bundbildung religiöser Natur fällt auf (eingehend wird der „dyoro“-Bund behandelt, ferner der „malse“-Bund). Die mythischen Ideen entsprechen ganz denen der Goldküstenvölker. Der Erdkult spielt die größte Rolle.

Eine große Zahl hochinteressanter Abbildungen beschließt die in fast jeder Beziehung befriedigende Monographie über die Lobi.

Hermann Baumann.

Richard Thurnwald: Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. I. Band: Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern. II. Band: Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bünden im Lichte der Völkerforschung. (Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1931 u. 1932.)

Von dem großen, auf fünf stattliche Bände berechneten Werk Thurnwalds liegen uns die beiden ersten Teile zur Besprechung vor. Der Plan des Gesamtwerkes ist deutlich: durch eine möglichst totale Erfassung der sozialen Tatbestände in den primitiven Gesellschaften „sorgfältig und behutsam zu Verallgemeinerungen vorzudringen“. Der erste Band ist den verschiedenen Kulturstufen, die herkömmlicherweise in der Ethnologie unterschieden werden (also von den Sammlern bis zu den Hirten), gewidmet; die übrigen vier Bände beschäftigen sich mit den wesentlichsten Erscheinungen des Soziallebens: Familie, Wirtschaft, Staat und Recht.

Von prinzipieller Bedeutung ist die Einleitung im ersten Bande. Sie bringt einmal eine Auseinandersetzung mit der Kulturkreislehre, der Thurnwald bekanntlich schon von Anfang an skeptisch gegenübergestanden hat. Die Kulturkreise hält Th. für viel zu schematisch und zu viele heterogene Elemente in sich bergend: „Die Aufstellung von Kulturkreisen kann höchstens als eine gewisse ordnende Vorarbeit angesehen werden, die zahlloser Ergänzungen, Berichtigungen und Erweiterungen bedarf.“ Auch sei die Kulturkreislehre nicht geeignet, die Probleme der politischen Gestaltung zu beantworten. Und schließlich sei die Bezeichnung „kulturhistorische Methode“ irreführend, da sie „gerade nicht der historischen Einmaligkeit und Einzigkeit Rechnung trägt, sondern . . . Schemata von Kulturschichten konstruiert, denen höchstens ein typologischer Wert zukommt“. Neben diesen berechtigten Einwendungen Th.s sollte man jedoch nicht vergessen, daß die Kulturkreislehre der erste Versuch einer Synthese in der Ethnologie war und daß die Grundfragen, von denen sie ausgegangen ist, die Fragen der Konvergenz und der Divergenz der Kulturgüter bis heute noch ungelöst sind. Auch Th. zeigt weder eine Lösung noch einen Weg zur Lösung. — Sodann behandelt die Einleitung die Lage, den Sinn und die Aufgaben der heutigen Völkerkunde. Es wird besonders eindringlich betont, wie notwendig die schnelle Erforschung der noch am Leben befindlichen primitiven Stämme sowohl vom wissenschaftlichen als auch vom kolonial-wirtschaftlichen Standpunkte aus ist. Bezüglich der Methode der Forschung tritt Th. mit Recht für den Primat der sozialpsychologischen Untersuchung ein, weil allein von ihr aus zu hoffen ist, zu einem tieferen Eindringen in die Wesensart und in die Gesetze des Lebens der Naturvölker zu gelangen. „Volksbiographien“ bezeichnet Th. die Aufgabe des in dieser Zeit Feldarbeit leistenden Forschers. Andererseits hat man den Eindruck, daß Th. die Erforschung des religiösen Lebens allzu stark in den Hintergrund drängt, obwohl man gerade von hier aus auch zu wichtigen Erkenntnissen über das Wesen eines Stammes gelangen kann.

Der erste Band behandelt die „Wildbeuter“ (es ist eigentlich nicht einzusehen, warum die Bezeichnung „Sammelvölker“ nicht gebraucht werden soll), die Feldbauern und die Hirten. Und zwar versucht Th., den Typus einer jeden dieser drei Stufen herauszuarbeiten. Er verwehrt sich ausdrücklich gegen die Aufstellung von Idealtypen: „Um der Verwechslung gedanklicher Idealtypen und realer Extremformen zu entgehen, bleibt nur der Ausweg übrig, an ihre Stelle repräsentative Lebensbilder zu setzen . . .“ Aber es scheint dies nur ein Streit um Worte zu sein; denn die innere Tendenz der Darstellung zielt ganz offensichtlich auf eine Herausarbeitung reiner Typen, ein Bestreben, das auch nicht verdeckt werden kann durch die außerordentlich reichhaltige Zusammenstellung der Varianten eines jeden Typus.

Zu dem Abschnitt „Die soziale Rolle des Hirtentums“ wäre einzuwenden, daß er die Forschungen F. Oppenheimers zu wenig berücksichtigt, ja, nicht einmal sein Werk nennt.

Während so im ersten Bande versucht wurde, ein System des gesamten Kulturlebens der Primitiven zu schaffen, werden im zweiten Band (und auch in den folgenden) die einzelnen Funktionen innerhalb dieses Kulturlebens beleuchtet. Über die Entstehung sozialer Institutionen hören wir folgende Ansicht: „So sehen wir hauptsächlich im Zusammenhang mit dem Auftreten autoritativer Gruppen, die sich als solche durchzusetzen vermögen, ‚Institutionen‘ entstehen . . .“ Es ist fraglich, ob dieser Satz eine Geltung für die Entstehung der Familie hat. Bezüglich der Familie wird ein großes Material ausgebreitet: Familienformen, Stellung der Frau, Ehe, Sexuelle Sitten, Heiratsordnungen, Mutter- und Vaterrecht usw. Die Schlußfolgerung Th.s aus seinen Erörterungen ist die, daß für die Gestaltung der Familie nicht die Sexualität maßgebend ist (die außerhalb der „organisierten Verzahnung der Geschlechter“ zu ihrem Recht komme: bei Festen, Spielen usw.), sondern vielmehr die „Sorge um die Fortpflanzung als ein noch ungebrochener Instinkt“. Diesem Ergebnis wird die heutige Soziologie durchaus zustimmen können; denn seit dem Aufgeben der Ansicht von der ursprünglichen Promiskuität ist von keinem ernsthaften Soziologen die Sexualität als der allein ausschlaggebende Faktor für die Bildung der Familie angesprochen worden.

Der zweite Abschnitt des zweiten Bandes betrifft die Bünde und bringt eine Fülle von wertvollen Angaben und kritischen Bemerkungen über Männerbünde,

Jünglingsweihen, Mädchenweihen, Geheimgesellschaften sowie die Sippen- und Familienbauten.

Eindrucksvolle Bilder am Schluß jedes Bandes, darunter eine große Anzahl von Th. selbst in Neuguinea aufgenommenen Photographien, beleben die Darstellung.

Das Werk verarbeitet eine erstaunliche Fülle von Literatur, für deren sorgfältige und kritische Verwendung man dem Verfasser dankbar sein muß. Es dürfte jedoch nicht zweckmäßig sein, schon jetzt zu dem Werke Stellung zu nehmen, bevor es nicht in seiner Gesamtheit vorliegt.

Gerhardt Neumann.

Rodney Gallop, A book of the Basques. London, Macmillan and Co. 1930. 8°, 294 S. m. 26 Tfln.

Das rätselhafte Volk der Basken oder, wie sie sich selbst nennen, der Eskualdunak hat seit langem zu mehr oder weniger wissenschaftlicher Behandlung der sie betreffenden Fragen veranlaßt. So ist ein umfangreiches Schrifttum in den hauptsächlichsten Kultursprachen entstanden, das durch die vielen Widersprüche, die es enthält, dazu durch seine teilweise Verzettlung in Zeitschriften aller Art das Eindringen in diese Fragen nicht gerade leicht macht. Da ist der Versuch der vorliegenden Arbeit, eine ernsthafte Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse zu geben, lebhaft zu begrüßen. Ein eingehender Bericht über sie wird vielleicht erwünscht sein, angesichts der großen Schwierigkeiten, die sich dem selbständigen Eindringen in diese Dinge durch die Hemmnisse der schwer zu erlernenden Sprache, die Verslossenheit der Volksart, die Vermischung mit anderen Volksteilen entgegenstellen, Schwierigkeiten, die wohl nur bei sehr langem Aufenthalt im Lande überwunden werden können.

Zunächst gibt der Verfasser einen Einblick in die großen Schwierigkeiten, die sich der Einordnung der Basken in die Rassenzusammenhänge entgegenstellen. Hat man doch etwa 20 Völker als ihre Urväter in Betracht gezogen, vom Kaukasus und den alten Ägyptern bis zu den Eskimos und den nord- und südamerikanischen Indianern. Man hat dem vor allem auf dem Boden der Sprachwissenschaft nachzugehen gesucht. Aber wie unsicher dieser Boden in unserem Falle ist, zeigt z. B. der Umstand, daß die spärlichen Reste der iberischen Sprache, die man vor allem herangezogen hat, selbst noch nicht endgültig entziffert sind, und daß die Verwandtschaft mit den berberischen Sprachen Nordafrikas von den einen bejaht, von den anderen entschieden abgelehnt wird. — Der Verfasser schließt sich der Meinung Bosch-Gimperas als der wahrscheinlichsten an, der durch Messung von Schädeln aus den Megalithgräbern festgestellt hat, daß die damalige Bevölkerung des Baskenlandes übereinstimmend mit der jetzigen aber abweichend von ihren aus Lang- und Rundschädeln gemischten Nachbarn eine eigene mesokephale westpyrenäische Rasse gebildet haben, so daß man annehmen muß, daß die Basken seit der Steinzeit, also vor dem Auftreten der Iberer in ihren heutigen Sitzen gegessen haben. Damit ist freilich eine Einwanderung in noch früherer Zeit nicht ganz ausgeschlossen. Bei der Ausbreitung nach Frankreich hinein (Gascogne), die nach Schlüssen aus weiter nördlich vorkommenden Ortsnamen einst weit über den jetzigen Bestand hinausgegriffen zu haben scheint, und in neuerer Zeit auch in ihren Stammländern haben sie indessen soviel andere Volksbestandteile in sich aufgenommen, daß bei manchen die Meinung entstanden ist, sie unterschieden sich körperlich nicht von ihren Nachbarn, u. a. auch bei Luschan „Völker, Rassen, Sprachen“.

Betreffs ihrer geistigen Eigenschaften widerspricht G. lebhaft der in der schönen Literatur verbreiteten Anschauung von dem poetischen, phantasievollen, von Natur adeligen Basken, für deren Aufkommen er Augustin Chaho, 1835, verantwortlich macht, den er an anderer Stelle als ein „monstre of inaccuracy“ bezeichnet. Auf ihn geht auch das Märchen zurück, daß bei den Basken das Männerwochenbett, die „couvade“ geherrscht habe, dem auch Stoll (Ausland 1890) schon widersprochen hat. Viele gute Eigenschaften sind dem Basken eigen, Rechtlichkeit, Gefühl für Würde, Stolz auf die eigene Volksart, Mut und Lebensernst mit Sinn für Humor, tiefe Religiosität, aber gerade Phantasie und Poesie wird ihm hier abgesprochen. Sehr groß ist die Hochschätzung der Familie und des Hauses als ihres Sitzes. Die „echt baskischen“ Bestandteile der Sprache lassen erkennen, daß sie in der Urzeit ein Volk von Viehzüchtern mit beginnendem Ackerbau bildeten. Dem entspricht die Anlage des Hauses, das unter langgestrecktem Giebeldach in seiner ältesten Form ähnlich dem sächsischen Bauernhause Vieh und Menschen im Erdgeschoß vereinigt, allerdings mit dem Unterschiede, daß der, der sächsischen Diele entsprechende vordere Teil ohne Seitenschiffe als Stall ganz dem Vieh eingeräumt ist, während die Wohnräume sich rückwärts anschließen. Das heute übliche Haus ist zweigeschossig und enthält im Erdgeschoß die große Halle, die als Karren-

schuppen usw. dient, dahinter die übrigen landwirtschaftlichen Betriebsräume und meist auch die Küche. Im Obergeschoß befindet sich der nur gelegentlich benutzte Saal und die Schlafräume, in Navarra auch die Küche. Diese ist der Hauptaufenthaltsraum für die Bewohner, sein Hauptbestandteil der Herd, der sich altertümlicherweise noch manchmal inmitten des Raumes unter frei aufgehängtem Rauchmantel erhebt.

In echt bauerlicher Weise überträgt sich der Name des Hofes auf seine Bewohner. Die Leitung der Familie liegt rein patriarchalisch dem Familienältesten ob, der nur in wichtigen Angelegenheiten sich mit den übrigen Mitgliedern berät. Auf diese Art bestimmt er auch seine Nachfolgerschaft, wobei die Wahl auch auf ein weibliches Familienglied fallen kann, nicht etwa, wie behauptet wurde, fallen muß. Es handelt sich hier also nicht um Matriarchat, sondern um die Hochschätzung persönlicher weiblicher Eigenart. In spanischen Gegenden herrscht noch das Anerbenrecht; in Frankreich ist es zwar aufgehoben, doch soll es oft vorkommen, daß die jüngeren Geschwister auf ihren Anteil verzichten, um den Hof bei der Familie halten zu können.

Als Beleg für die Schwierigkeit der baskischen Sprache führt G. den drastischen Ausspruch des alten Skaliger an: „Man sagt, daß sie sich untereinander verstehen, aber ich glaube es nicht!“ Als agglutinierende Sprache ähnelt sie bei ganz anderem Wortschatz in der Art ihrer Fügungen dem Finnischen, Ungarischen usw. mit Anklängen an das Gälische, das Georgische, das Malayische u. a. Dazu ist sie in mindestens sechs Mundarten gespalten, die teilweise untereinander sich nicht verstehen. Es gibt noch kein gutes Wörterbuch, keine gute Grammatik, daher haben nur sehr wenige Ausländer die Schwierigkeiten der Erlernung überwunden. Trotz zahlreicher Entlehnungen aus anderen Sprachen sind die meisten Worte echt baskisch und zum Teil uralte, wie z. B. die Bezeichnungen der schneidenden Werkzeuge als Zusammensetzungen mit dem Worte „aitz“ = Stein auf die Steinzeit zurückgehend: aitztto = kleines Steinmesser u. a., selbst das Zeitwort „angreifen“ wird durch aitzkatu, „mit Stein schlagen“ wiedergegeben. Für den Ursprung der Sprache in einfachen Verhältnissen spricht, daß sie zwar reich an Bezeichnungen sinnfälliger Einzeldinge ist, aber für begriffliche Zusammenfassungen erst später Ausdrücke entlehnt hat. Sprachlich ist die Annahme begründet, daß man die Zeit ursprünglich in nur dreitägigen Abschnitten gemessen hat, denn die drei ersten Tage der Woche werden noch heute als deren erster, mittlerer und letzter Tag bezeichnet, für die anderen dienen später geformte Worte. Im übrigen beruht die Zahlenbezeichnung auf der Zehnerordnung unter Bevorzugung der 20 als Mehrfaches für 40, 60, 80. Die alten Zahlworte gehen nur bis 100, nicht bis 1000 und mehr. — Die Abwandlung des Zeitwortes gestaltet sich sehr verwickelt, da nicht nur die Zeiten, Objekt und Subjekt, sondern noch manche andere Beziehungen durch Zusätze wiedergegeben werden. Als Probe wird u. a. der kleine Satz gegeben: „Iruten ari nuzu“, d. h. ich spinne, wörtlich übersetzt: „In der Tätigkeit des Spinnens arbeitend hast du mich.“

Sehr reich ist das Baskentum bekanntlich an volkstümlichen Bühnenspielen, in deren strenger Regelung ein Stück Mittelalter erhalten geblieben ist, an Volksliedern, von denen zahlreiche Beispiele mit Noten gegeben werden, an leidenschaftlich betriebenen Ballspielen, an alten Märgen und an Aberglauben. — Als wagemutige Fischer haben die Basken seit dem 10. Jahrhundert den Walfisch gejagt und als die ersten ihn nach seinem Zurückweichen aus der biskayaschen Bucht bis in die Gewässer des Eismeres verfolgt. Großes haben sie auch in Kriegen zwischen Spanien, England und Frankreich als kühne Kaperer geleistet. So kann das kleine Volk auf ruhmreiche Blätter in seiner Geschichte blicken.

Zusammenfassend bekennt sich G. zu der auch von Stoll (Ausland, 1890) schon ausgesprochenen Ansicht, daß die Eigentümlichkeiten des baskischen Lebens nicht so sehr eigenartiger Begabung entspringen, sondern aus der treuen Bewahrung von Dingen zu erklären sind, die in anderen Gegenden einst in gleicher Art zu finden waren, dort aber abgekommen und vergessen worden sind. — Beigegeben sind dem Buche eine Anzahl Tafeln mit Darstellungen ländlicher und städtischer Bauten, von Ball- und Bühnenspielen sowie baskischen Volkstypen. Ist ihr Maßstab auch nur klein, so sind sie doch besonders wertvoll, weil wir solche Darstellungen bisher kaum besitzen. In den zuständigen öffentlichen und Vereinssammlungen Berlins ist z. B. kein Lichtbild eines Basken aufzutreiben, im Schrifttum fand sich nur bei Karutz, „Die Völker Europas“ neben zwei Köpfen ersichtlich nordischer Art ein Kopf in Federzeichnung, der den hier gegebenen entspricht. Denn das ist das Wertvolle an diesen Tafeln, daß sie gegen die oft geäußerten Ansichten nun doch einen ausgeprägt einheitlichen Zug aufweisen, der die Zweifel über die Eigenart des Volkes zu zerstreuen geeignet ist. Als auffallendster gemeinsamer Zug erscheint auf diesen Bildern die Bildung einer mächtigen, geradlinigen Kolben-nase, die wir gewohnt sind, als Anzeichen vorderasiatischen Einflusses anzusehen.

Dieselbe gewaltige Nasenbildung findet sich vielfach auch in Andalusien und das ist wohl die Veranlassung gewesen zu der Vermutung, daß die Basken aus Vorderasien über Nordafrika und Andalusien eingewandert seien. Andere nehmen bekanntlich gleiche Einwanderung auf dem Wege über Mitteleuropa an. Das wären Wanderungen, die wir nach den oben angeführten Forschungen von Bosch-Gimpera spätestens in den Beginn der Altsteinzeit setzen müßten. Sei dem, wie ihm sei, wir sind dem Verfasser zu Dank verpflichtet, daß er in jahrelangem Aufenthalt im Baskenlande diese bezeichnenden Formen herausgestellt und damit eine neue Grundlage für die Anschauung baskischer Eigenart gegeben hat. O. Stiehl.

Max Semper, Rassen und Religionen in Vorderasien. Heidelberg 1930.
(Kulturgesch. Bibl. R. 1. Nr. 6.)

Bei der Beurteilung ist in Betracht zu ziehen: 1. daß dies Werk den dritten Band einer Trilogie bilden sollte, deren „erster Band eine hauptsächlich auf Geologie und Biologie begründete, charakterologisch auf die Eigenart der deutschen Denkweise eingestellte Weltanschauung vortragen sollte, während der zweite die naturphilosophischen und naturwissenschaftsgeschichtlichen, der dritte die religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Grundlagen beizubringen gehabt hätte“, und daß man nicht den Teil eines Ganzen endgültig beurteilen darf, 2. daß der zur Verfügung stehende Raum es nicht gestattet, im einzelnen allen und auch nur einem Teil der Einzeluntersuchungen zu folgen und besonders die Art der Verwertung von Quellen und Literatur nachzuprüfen. Der Verf. besaß die Kühnheit, dieses Werk trotz zehnjähriger Arbeit ohne Kenntnis der orientalischen Sprachen abzufassen, er hielt eine „synthetische“ Betrachtungsweise unsrer Kenntnisse von altorientalischer Kultur für notwendig und ist sich, wenn er sich auch auf ein Literatur- und Quellenmaterial, dessen Verzeichnis an die 430 Sigel umfaßt, stützt, der Tragwürdigkeit und des Hypothetischen seines Versuches bewußt. Der Grundgedanke ist eine anthropologische, ethnographische und charakterologische (S. 436), d. h. religionsgeschichtliche Analyse der Nachrichten über das alte Vorderasien, die von den alten Persern ausgeht. Voraussetzung ist der an sich dankenswerte Versuch einer anthropologischen Analyse. Sie kommt etwa zu dem Resultat, daß in Vorderasien fünf Rassen von Ureinwohnern erkennbar seien: Ursyrer, Urägäer, Semiten, Kaukasier und Libyer. Aus der Kreuzung von Semiten, Ursyrern und Kaukasiern seien die Assyrer, aus der von Semiten und Libyern die Ägypter, der von Urägiern und Libyern die Kreter hervorgegangen. Diesen gegenüber ständen mehrere Einwanderungsströme von Vorsumerern, Sumerern, Indogermanen u. a., die wiederum durch Mischung mit ihnen neue Volkstümer erzeugten (S. 112). Der Nachweis dieser Theorie beruht auf den Darstellungen der altorientalischen und besonders der altägyptischen Kunst, die aber sowohl zahlenmäßig als auch an sich, im Porträtwert, ein ganz unsicheres Fundament liefern. Die Interpretation der Tafeln z. B. S. 31f. und 46 dürfte einen unbefangenen kritischen Leser nicht überzeugen, eine Nachprüfung seitens des Lesers dürfte das viel eher zeigen als alle Polemik an dieser Stelle. Der Nachweis beruht ferner auf ethnologischen Merkmalen: Gleichartigkeit der Kleidung auf Denkmälern (z. B. S. 75f.) deute etwa auf völkische und kulturelle Zusammengehörigkeit, der Stil der Dipylonkeramik in Griechenland auf nördliche Zuwanderer (S. 79). Auch die Kleidung stehe in Beziehung zu der rassemäßigen Besonderheit der Körpergestalt (S. 91). Ist dieser Weg schon an sich methodisch anzweifeln, so ist der Verf. gezwungen, die nur allzu oft fehlenden Tatsachen durch Hypothesen zu überbrücken. Noch mehr auf Vermutungen angewiesen ist der zweite Teil, der in einer sehr eingehenden religionsgeschichtlichen Analyse die einzelnen, manchmal sich widersprechenden Motive in Religionen, Kulte und Mythen der Völker ihren rassischen und ethnischen Komponenten zuzuordnen versucht. Nach dem Verf. ist der kaukasischen Mentalität „die ‚Macht als solche‘ Kern des Gottesbegriffs, demgegenüber die näheren Bestimmungen des besonderen Wesens der ‚Macht‘ in gestalteten Göttern und damit auch die Namen und Mythen dieser Götter sehr wenig Gewicht besaßen“. Dagegen sah die „germanische Religion in ihren Göttern . . . Mächte . . . ganz bestimmter Art, vergleichbar den Naturkräften gegenwärtiger Wissenschaft und vermutlich dachten die stark germanisch getönten Arier ursprünglich nicht anders. Ihren Göttern war also ein inneres, gedankliches, unverbrüchlich festzuhaltendes Wesen verliehen“ (S. 148). Ein Merkmal der Kaukasier sei ferner die „leichte Bekehrbarkeit“ zu fremden Göttern, die Fähigkeit, fremdes Geistesgut unter Verzicht aufs eigne zu entlehnen, das Fehlen jeder ideellen Bindung zwischen dem Gott und den Seinen (350f.). Die Semiten besitzen eine „keiner Gestaltung fähige Phantasie“. Bei ihnen habe „angeborene Schwäche der gedanklichen Gestaltungskraft zusammengewirkt . . . mit der Landesbeschaffenheit, die in ihrer Gleichartigkeit dazu verlockte, auch die

über das Leben herrschenden Mächte in zerfließender Wesenheit zu erschauen“ (358). „Was aber Griechentum, Germanentum und Persertum . . . zusammenschließt, das ist das Verständnis für Tragik, die ihnen gemeinsame, aber schwer in dürren Worten definierbare Einstellung zu Tod und Untergang.“ Einzig die Perser natürlich besaßen „in der Dichtung die Kraft, sich geistig über Untergang und Sterben zu erheben, ohne zu beschönigen, abzuschwächen oder umzubiegen“ (359f.). Abgesehen von den Resultaten der Syntheseveruche des Verf., die wir nicht weiter zitieren müssen, deutet er die Entstehung der ethnischen Mentalitätstypen richtig damit an, daß eine große Anzahl rassisch, sprachlich und geistig gesonderter, aber wenig differenzierter Völkerschaften sich kreuzten. Erst Rassenmischungen geben den Anstoß zu kulturellen Bewegungen, weil sie ungleichartige Begabungen und Vorstellungen zusammenführen. Die innere Spannung im neugeschaffenen Volkstum war die Vorbedingung geistiger Produktivität, die Lösung der Spannung erzeugte neue Gedanken (S. 432). G. Ormann.

Fritz Willfort, *Turkestanisches Tagebuch, Sechs Jahre in Russisch-Zentralasien*. Unter Mitarbeit von Hans Prager. Wien und Leipzig 1930.

Der Verf. geriet — wohl als Reserveoffizier der k. k. Armee — im Dezember 1914 in russische Kriegsgefangenschaft und wurde in einem Lager in Russisch-Zentralasien in Offiziershaft gehalten. Über die Erlebnisse in der Gefangenschaft hat er ein genaues Tagebuch geführt, das er mit viel Geschick vor den Lagerbehörden zu verbergen und nach Europa zu retten wußte. Auf ähnliche Weise wurden Photographien, Filme und Bilder (etwa 600) gesammelt. Von diesem reichen Material enthält das Werk naturgemäß nur eine kleine, aber recht interessante Auswahl. Dadurch, daß das Lager seinen Standort in der Ferghana häufig wechselte, daß die Offiziershaft des Verf. gegenüber der Mannschaftshaft wesentliche Erleichterungen aufwies und daß die zaristische Verwaltung eine durch Schlamperei und Bestechlichkeit gemilderte Bürokratie darstellte, hat Willfort Land und Leute recht gründlich sich ansehen können. Er hielt sich in Namangan, Dschisak und Skobelew auf, besuchte Taschkent und Samarkand, erlernte die russische Sprache und die der Einheimischen, besuchte sie in ihren Bazaren, Dörfern und Teehäusern und machte größere Ausflüge, man könnte sagen Expeditionen, in die herrlichen Hochgebirge, die die Ferghana nach Süden abgrenzen. Das Tagebuch hat neben seinem subjektiven noch einen erheblichen historischen Wert: Schon vor der Märzrevolution kam es in Turkestan zu nationalen Aufstandsversuchen, dann wurde das Land Schauplatz jahrelanger, oft sehr grausam geführter Revolutionskämpfe. Während an den west- und nordwestlichen Grenzen die Interventionsarmeen Turkestan vom europäischen Rußland abschnitten, kämpften im Lande usbekische Insurgenten erbittert gegen die Bolschewiki. Infolge der Revolution wird das k. k. Dienstreglement im Lager abgeschafft, das Lager dann im Nov. 1918 demokratisiert und ganz aufgelöst im März 1920. Einige Dokumente in russischer und usbekischer Sprache erhöhen den Wert dieses interessanten Tagebuches aus der Zeit der Revolution, der Interventionskriege und des Kriegskommunismus in Russisch-Turkestan. G. Ormann.

Hilma Granqvist, *Marriage conditions in a palestinian village*. Helsingfors 1931. (Soc. scient. fenn. Comm. hum. litt. III. 8.)

Das Werk enthält eine statistisch-genealogische Analyse der in dem palästinensischen Dorfe Artaş, südlich von Bethlehem, im Laufe des letzten Jahrhunderts geschlossenen Ehen. Grundlagen des Werks sind 1. die genealogischen Tafeln und Ehelisten, die über 40 Seiten einnehmen und außerordentlich übersichtlich und geschickt die statistischen Kenntnisse vermitteln, 2. die Mitteilungen von Gewährspersonen, in diesem Falle hauptsächlich zwei mit den Familienverhältnissen am besten vertrauten Araberinnen und einer bereits 30 Jahre im Dorf lebenden Europäerin Louise Baldensperger, die meistens Wort für Wort angeführt sind, wobei besonders charakteristische Aussprüche im arabischen Dialekt wiedergegeben werden. Die Beschränkung auf ein kleines Gebiet, ein einziges Dorf, gestattet methodisch eine um so tiefere Durchdringung des Materials. Die Darstellung behandelt zunächst Fragen der wissenschaftlichen Methodik, geht dann auf die Probleme des Heiratsalters, der Kinder- und Frühehen ein und zeigt deren wirtschaftliche Gründe auf. Dann werden die Formen der Brautwahl, die verschiedenen Arten der Ehen: solche innerhalb des Clans, innerhalb des Dorfes und mit Auswärtigen, analysiert und besonders der Vetternehe, ihren ökonomischen und soziologischen Ursachen und Folgen viel Aufmerksamkeit und Scharfsinn geschenkt. Ein letztes Kapitel behandelt die Probleme des Brautpreises und des Brautaus-tausches. Die Verf. bemüht sich zu zeigen, daß trotz des Brautpreises keine reine

Kaufehe vorliegt, vielmehr sei der Brautpreis eher eine Kompensation für die der Familie verlorengehende Arbeitskraft des Mädchens. Oft werden zwischen heutigem Brauch und dem des Alten Testaments Parallelen gezeigt. Ein weiteres Werk der Verf. dürfte hoffentlich bald noch andere Seiten der Eheverhältnisse in Artaş behandeln, wie Verlobung, Heiratszeremonien, Scheidung u. dgl.

G. Ormann.

Károly Viski, Volksbrauch der Ungarn. Budapest 1932. Aus d. Ungar. übers. v. Albert Hetényi, Heidelberg. 196 S. u. 32 ganzseitige Tafeln in Kupfertiefdruck.

Der Verf., dessen Werk zugleich in englischer Sprache unter dem Titel „Hungarian peasant customs“ erscheint, Kustos der Ethnographischen Abteilung des Ungarischen Nationalmuseums, schildert in unterhaltender Plauderei die alten Bräuche seiner Heimat. Das Werk ist wohl für einen weiteren Leserkreis gedacht und daher nicht beschwert mit dem Ballast wissenschaftlicher Pedanterie hinsichtlich der Quellen- und Literaturangaben und der Vollständigkeit des Materials. Dafür erreicht es eine hohe Lebendigkeit dadurch, daß zur Schilderung des Brauches in sehr großem Umfang die Volkspoesie und besonders die mit den alten Riten verbundenen Gesänge herangezogen, daß viele Sprichwörter und volkstümliche, charakteristische Redensarten angeführt und oft durch solche Bräuche erklärt werden, daß auf Geschichtsquellen, in denen sich das Brauchtum spiegelt, und gelegentlich auch auf solche Dichtungen, wie z. B. Arany's „Toldi“ (S. 18) hingewiesen wird, und nicht zuletzt durch das prächtige Tafelwerk. Im Aufbau folgt das Werk einerseits der Chronologie des Jahres, andererseits der Zeitabfolge des Menschenlebens, beide Systeme sind geschickt ineinander verarbeitet. Geschichtlich wird recht oft deutlich, wie vorchristliche oder nicht christliche Bräuche von der Kirche übernommen, umgedeutet oder bekämpft und verdrängt werden (z. B. S. 62ff., 91ff., 159ff.). Recht ausführlich sind die „Volksspiele“ dargestellt, wie das Dreikönigsspiel, Fastenspiele, Krippen- und Marionettenspiele, das literargeschichtlich sehr interessante Spiel von der Pfingstkönigin u. a. Viel Altes hat sich besonders im Lande rechts der Donau (S. 72, 75, 101, 165), bei den Szeklern (S. 56 u. ö.), den Palócen und den Matyó erhalten. Diese letzten zeigen Hochzeitsbräuche, die noch auf die Urform des Frauenraubes und der Kaufehe hindeuten (S. 57, 63, 102ff.). An den Tafeln erfreut die farbenprächtige Kleidung des ungarischen Mädchens.

G. Ormann.

Bruno Markowski, Die materielle Kultur des Kabulgebietes. Lpzg. 1932 (Veröff. d. Geogr. Inst. d. Albert.-Univ. Königsbg. N. F. Reihe Ethnogr. Nr. 2). VIII + 154 S. dazu 35 Tafeln.

Markowski hielt sich von 1923 bis 1926 als Lehrer in Kabul auf und hat dort sehr eingehende Beobachtungen über die Lebensweise der Afghanen, besonders über Bauweise, Kleidung, Ernährung, Dienstverhältnisse, Bodennutzung, Handel, Verkehr und Gewerbe angestellt und in diesem Werk sehr genau beschrieben und durch zahlreiche Photographien und sorgfältige Zeichnungen anschaulich gemacht. Als Grundlegung dient ein Abschnitt über die geographischen und ethnographischen Verhältnisse dieses Durchgangslandes zwischen Persien, Turkestan und Indien. Es werden die ethnischen Bestandteile der heutigen Afghanen aufgezeigt und die Vielheit ihrer Sprachen. Heute freilich herrscht das Persische als offizielle Sprache, und in religiöser Hinsicht steht der sunnitischen Majorität nur eine kleine Minorität Schiiten gegenüber. Von den dargestellten Erscheinungen der Zivilisation des Landes gehört wohl nur ein Teil einzig dem Kabulbecken an, viele reichen durchaus über die Landesgrenzen und finden sich in Persien wie in Turkestan. Der Islam hat in dieser Hinsicht auf die Grenzen nivellierend gewirkt, während andererseits seine Orthodoxie der Zivilisation viel Ursprüngliches erhielt. Bis 1929 hatte die europäische Zivilisation keinen Einfluß aufs Land gewonnen. Seitdem aber bemühte sich besonders der Emir Amanullah Chan, dem in seiner großen Masse armen und bedürfnislosen Volk westeuropäische Zivilisationsformen aufzuoktroyieren. Von diesen Versuchen und ihren Erfolgen und Fehlschlägen weiß Markowski viel Interessantes zu berichten. Durch das Nebeneinander von alter und neuer Zeit erhalten wir nicht nur ein Bild von der „materiellen Kultur“ sondern auch lehrreiche Einblicke in die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse des Landes.

G. Ormann.

Robert Montagne, Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (Travaux de l'année sociologique). Paris 1930.

Diese sehr gründliche und ausführliche Arbeit untersucht die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in den Berberstaaten des südwestlichen Marokko. Sie geht aus von einer geographisch-historischen Darlegung, die die heutigen Verhältnisse in ihrer Bedingtheit durch Bodenbeschaffenheit, Klima, Vegetationsmöglichkeiten u. ä. einerseits und durch die geschichtlichen Vorgänge, wie z. B. das Eindringen der Araber, die Bewegungen der Almohaden und Almoraviden andererseits darlegen will. Dazu werden als Quellen die alten arabischen Schriftsteller, besonders Ibn Khaldun herangezogen. Der Hauptteil des Werkes stellt den Versuch einer Systematik und Genetik der politischen Organisationstypen dar, wobei der Verf. sich freilich der Unübertragbarkeit europäisch-systematischer Begriffe auf marokkanische Verhältnisse bewußt ist. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Tatsache, daß „on y observe tout d'abord l'existence agitée des petites républiques anarchiques, puis l'apparition et le développement des chefs, qui entraîne à la fois l'ordre et l'oppression, enfin le retour au désordre et à la liberté“. In dieser Entwicklung werden hauptsächlich vier Formen unterschieden: die demokratischen, in der eine „assemblée“ oder ein „moqaddam“ für die Gesellschaftsordnung entscheidend sind, und die monarchischen, in denen ein kleiner „amghar“ oder ein fast allmächtiger „kaïd“ herrschen. Der zweite Hauptteil des Werkes besteht in der Analyse der sog. „leffs“, parteiartigen und bündnisähnlichen Organisationen, in deren jeder zahlreiche Kleinstaaten oder Stämme verbunden sind, und die sich über das ganze Land erstrecken und sich gegenseitig in politischem Gleichgewicht halten. „Des liens séculaires unissent toutes les „taqbilt“ selon des règles particulières impossibles à découvrir mais de manière à former deux partis opposées d'égale force, capable de soutenir leurs nombres dans la paix et dans la guerre. Sous le nom de „leff“ ou de „soff“ des alliances analogues ont été observées non seulement chez les tribus berbères ayant conservé leur organisation spontanée mais encore dans une grande partie du bled de makhzen gouverné par des caïds.“ Ohne diese Leffs ist ein Verständnis der politischen Entwicklung des Landes unmöglich. Kartenskizzen zeigen genau die Verteilung der Stämme auf die Leffs.

G. Ormann.

P. Wilhelm Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie, Band III (2. Abteilung: Die Religionen der Urvölker II) Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1931. XLVII und 1155 S. 80.

Über die in diesem dritten Bande angewandte Methode, die Hochgottidee denn um diese handelt es sich), und ihr Wesen festzustellen, und über die dafür maßgebenden Gesichtspunkte brauche ich mich hier nicht weiter auszulassen, da das bereits in der Besprechung von Bd. II, Die Urvölker Amerikas, in genügendem Maße geschehen ist (Z. f. E. 1929 S. 227). Auch die Abgrenzung der Urvölker Asiens und Australiens von den übrigen ist uns mit Ausnahme der arktischen Urvölker bereits aus früheren Büchern des Verf. bekannt. Es sind die Andamanesen, die Semang und Sakai auf der Halbinsel Malakka, die Negritos der Philippinen, die Samojeden, Korjaken, Ainu, Rentiereskimo (Amerikas), endlich die Südaustralier, denen der Löwenanteil des Werkes, nämlich die Hälfte zufällt, von denen wir nun aber auch eine ausführliche Darstellung der Jugendweihen und der ganzen Religion überhaupt erhalten. Die Zurechnung zur Urkultur bei den nordischen Stämmen, wie überhaupt, erfolgt stets nach den Gesichtspunkten, ob Züge mütterrechtlicher oder totemistischer Kultur, d. h. animistische und Zaubereien und astralmythologische Gedankengänge das Bild der Hochgottheit bereits allzu stark getrübt haben. In diesem Gesichtspunkt liegt natürlich von vornherein eine gewisse Willkür. Will man aber, was doch für alle Kulturbeziehungen, nicht nur für die Religion, sehr wünschenswert ist, die am ursprünglichsten erscheinenden Völker von den übrigen sondern, so wird man einige kräftige Schnitte nicht vermeiden können, denn die bloße Grenze bei der Beschäftigung mit der Sammelwirtschaft zu ziehen, ist in der Tat nicht angänglich, haben doch z. B. die Ainu den Bodenbau, und Samojeden und Korjaken treiben bereits die Rentierzucht.

Eher wird man nicht ganz damit einverstanden sein, daß in der Darstellung Werturteile eine große Bedeutung haben, insofern als religiöse Handlungen der sog. Urvölker von vornherein in „gutem“ Lichte erscheinen und aus ursprünglichen Gefühlen der Gottheit gegenüber erklärt werden. So ist z. B. bei den Naturvölkern überhaupt die eine Seite des Begriffs der Sünde dadurch zustande gekommen, daß infolge einer Handlung eine automatische Strafe zu erwarten ist, die wie ein konkretes Ding an einem haftet und durch eine Gegenhandlung entfernt werden kann. So verstehe ich z. B. das Opfer des eigenen Blutes bei den Semang in dieser

Weise. Sicherlich ist die Konzentrierung eines Brauches auf die Gottheit ein Fortschritt, aber man kann sie nicht und braucht sie wenigstens nicht in Verbindung mit einer persönlichen Gottheit entstanden denken. Wenn man die Gottheit als eine Art Sammelstelle von religiös zu wertenden Gebräuchen auffaßt, wobei aber die Existenz anderer geheimnisvoller Sammelstellen (Heilbringer, Ahnen, Mythos, scheinbare göttliche Vielheit) ebenfalls ins Auge zu fassen ist, so tut man damit der göttlichen Einheit und Bedeutung der Religion keinen Abbruch. Ferner ist daher auch die Beschränkung von Erklärungen religiöser Gebräuche aus dem Gedankenkreis des Urvolks heraus, so wie man ihn sich angeeignet zu haben glaubt, manchmal vielleicht überhaupt zu enge, weil dadurch eine mehr künstliche als natürliche Scheidewand gegenüber den anderen Kulturstufen gezogen wird. So ist die Entfernung eines oberen Schneidezahnes bei australischen Jugendweihen als Angleichung an den Stammvater, die geschlechtstotemistische Fledermaus, weil bei dieser die oberen Schneidezähne verkümmert sind, ohne weiteren Ausblick auf ähnliche Zahnverstümmlungen bei anderen Gelegenheiten nicht zugänglich. Wenn der Knabe dem Urvater angeglichen werden soll, so doch nicht um des Stammvaters willen an sich, sondern um dadurch irgendeinem drohenden Schicksal zu entgehen. Selbst Gebet und Opfer (Primitialopfer) sind religiöse Äußerungen, deren letzten Endes einheitliches Ziel, die eine Gottheit, nicht klar vor den Augen der Vernunft zu stehen braucht, sondern auch in der Vielheit und Unbestimmtheit die volle religiöse Befriedigung hervorrufen kann. Mit Recht weist der Verf. daher auch auf eine bestimmtere Abspaltung der Hochgottheit in den arktischen Religionen hin, wo sie in die Weite zu verschwimmen scheint. Die Abspaltung tritt daher besonders gern in Gestalt eines Herren oder einer Herrin der Jagdtiere auf, den man in erster Linie als Ziel der heiligen Handlung braucht. Die Auffassung des Verf., daß dadurch der Gottheit als Ganzes kein Abbruch geschieht, kann man nur begrüßen.

Durch diesen umfangreichen Band ist demnach wie durch den über die amerikanischen Urvölker bewiesen, daß auch in Asien und Australien auf dieser Stufe ein einheitliches Ziel der religiösen Handlungen vorhanden ist, das wohl wegen der Welt- und Menschenschöpfung und sonstiger einzelner Taten von vornherein als persönlich erscheint und infolge der geringen Mannigfaltigkeit der später in weitaus größerer Zahl auftretender göttlicher Gestalten bestimmteren Charakters leichter als Einheit hervortritt. Dem Werke ist wie auch dem vorhergehenden eine große Klarheit der Gliederung und der zu beweisenden Grundgedanken eigen. Man darf vielleicht sogar glauben, daß gerade in dieser klaren Durcharbeitung der Quellen, für die ihm die Völkerkunde besonders dankbar sein muß, ein Hindernis für das Verständnis der unergründlich tiefen religiösen Vorstellungen der menschlichen Seele liegt. Das andere Ziel des Buches, auch geschichtliche Zusammenhänge der drei Völkergruppen aufzudecken, hat der Verf. aus verschiedenen Gründen nicht verfolgt und stellt nicht, wie in Amerika, verbindende Hinweise zwischen den einzelnen Teilen auf, sondern betont vielmehr die zwischen dem südlichen australischen, dem zentralen und dem arktischen Teil bestehenden Unterschiede, obwohl diese zwischen den beiden letzten Gebieten als weniger groß hingestellt werden.

K. Th. Preuß.

IV. Eingänge für die Bibliothek.

- Adam, Leonhard: Das Problem der asiatisch-altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst. Wien: 1931. 4^o. Aus: Wiener Beiträge z. Kunst- u. Kulturgesch. Asiens Bd. 5.
- Adler, Bruno: Neue Wege ethnographischer Sammelarbeit in Rußland. Berlin: Findeisen 1931. 3 S. 8^o. Aus: Der Weltkreis Jhrg. 2, H. 1—2.
- Almanach, Chinesisch-deutscher: Chinesisch-deutscher Almanach für das Jahr 1933. Frankfurt a. M.: China-Institut 1933. 47 S. 4^o.
- Almgren, Oscar: Ture lang i Skänninge ... Stockholm: Norstedt 1932. 4^o. Aus: Svenska Fornminnesföreningen.
- Anuarul: Anuarul pe anii 1928—1932 part. 1. Cluj 1932. 4^o. (Universitatea „Regele Ferdinand I^o“ Publicat. 3.)
- Bandelier, Fanny R.: 1547—1577, a history of ancient Mexico by Fray Bernardino de Sahagun from the spanish version of Carlos Maria de Bustamante. Vol. 1. Nashville, Tennessee 1932: Baird-Ward. VIII, 315 S. 8^o.
- Bargheer, Ernst: Eingeweide Lebens- und Seelenkräfte des Leibesinneren im deutschen Glauben und Brauch. Berlin u. Leipzig: de Gruyter 1931. XV, 443 S. 8 Taf. 8 Abbild. i. Text. 4^o.
- Bean, Robert Bennett: The races of man; differentiation and dispersal of man. New York: The University-Soc. (1932). 134 S. 8^o.
- Bergman, Sten: Die tausend Inseln im fernen Osten. Reisen und Erlebnisse auf den Kurilen. Stuttgart: Strecker & Schröder (1932). VII, 181 S. 37 Abbild. auf Taf. u. 1 Kartenskizze. 8^o.
- Bernatzik, Hugo Adolf: Aethiopen des Westens. Forschungsreisen in Portugiesisch-Guinea mit einem Beitrag von Bernhard Struck, Dresden. 2 Bde. Wien: Seidel 1933. 531 Abb. (12 farb. Taf., 1 Kte. gr.-4^o).
- Bringemeier, Martha: Gemeinschaft und Volkslied. Ein Beitrag zur Dorfkultur des Münsterlandes. Münster i. Westf.: Aschendorff 1931. 256 S. 8^o. (Veröffentl. d. volkskundl. Kommis. d. provinz. Inst. f. westf. Landes- u. Volkskde. H. 1.)
- Brugsch, Th., u. Lewy F. H.: Die Biologie der Person. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre ... Berlin, Wien: Urban & Schwarzenberg 1926—1929. 4 Bde. 8^o. Bd. 1: Allgemeiner Teil der Personallehre. Bd. 2: Allgemeine somatische u. psychologische Konstitution. Bd. 3: Organ und Konstitution. Bd. 4: Soziologie der Person.
- Census, India: Census of India 1931; the Andaman and Nicobar islands. Calcutta: Gov. of India 1932. Vol. 2. 4^o. Part 1 — Report. Part 2 — Tables. — Census of India 1931; Assam. Shillong: Gov. of India 1932. Vol. 3. 4^o. Part 1 — Report.
- Darmstaedter, E.: Die Sator-Arepo-Formel und ihre Erklärung. Bruges 1932: The Saint Catherine Press. Aus: Isis Nr. 53 (Vol. 18, 2) October. 8^o.
- Datta, Bhupendranath: Das indische Kastensystem: Ursprünglich keine Rassen-, sondern Berufseinteilung. St. Gabriel-Mödling bei Wien: Anthropos 1927. 4^o. Aus: Anthropos Bd. 22.
- Observations on some obliqueshaped Indian skulls. o. O. 1932. 8^o. Aus: Man in India vol. 2, Nr. 1.
- Dehn, M.: Das Mathematische im Menschen. Paris: Alcan; Bologna: Zanichelli, Leipzig: Akad. Verlagsgesellsch. 1932. 8^o. Aus: „Sientia“ Septembre.
- Eberhard, W.: Zum Problem der Kulturübertragung. Berlin: Findeisen 1932. 9 S. 8^o. Aus: Der Weltkreis Jhrg. 3, H. 1—2.
- Eickstedt, Egon von: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart: Enke 1933. 4^o.
- Hominiden und Simioiden. Über den derzeitigen Stand der Abstammungsfrage. o. O. 1932. 4^o. Aus: Zeitschr. f. ärztliche Fortbildung Nr. 19.
- Rassenkarten mit erläuterndem Begleittext. Leipzig 1933. 8^o. Aus: N. Creutzburg, Meyers Großer Handatlas.

- Engelbrecht, Thies Hinrich: Die Urheimat der Indogermanen. Eine prähistorische-geographische Studie. Glückstadt: Selbstverlag 1933. 30 S. 8°.
- Exposition, Bénin: Exposition de bronzes et ivoires du royaume de Bénin 15 juin — 15 juillet 1932. Paris: Musée d'Ethnographie (1932). 31 S. [12 pl.] 8°.
- Findeisen, Hans: Sibirische Baukunst. [Berlin: Wasmuth] 1932. 4°. Aus: „Wasmuths Lexikon d. Baukunst“ Bd. 3.
- Fischer, Eugen: Anthropologische Bemerkungen zu den Goldmasken aus den Schachtgräbern in Mykenai. Berlin: Springer 1931. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnologie. Sitzung vom 21. Febr.
- Die gegenseitige Stellung der Menschenrassen auf Grund der Mendelschen Merkmale. Rom: Inst. poligraf. dello stato. 1932. 8°. Aus: Internat. Congr. f. Bevölkerungsforschung.
- Fischer, Max: Hämophilie und Blutverwandtschaft. Berlin: Springer 1932. (Mit einem Nachtrag.) 8°. Aus Zeitschr. f. Konstitutionslehre Bd. 16, H. 5 u. Zeitschr. f. d. ges. Anat. 2. Abt. Bd. 16, H. 6.
- Zur Geschichte der Blutkrankheit. Berlin: Metzner 1932. 8°. Aus: „Eugenik“ Jhrg. 2, H. 5.
- Fleury-Cuello, Eduardo: Untersuchungen über die süddeutsche Brachykephalie. 2. Alemannische Reihengräberschädel aus Oberrotweil (Baden). Stuttgart: Schweizerbart (Nägele) 1932. 1 Abb. i. Text, 16 Texttab. u. Taf. 24—32. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphologie u. Anthrop. Bd. 30, H. 1—2.
- Frassetto, Fabio: Crania etrusca ... Roma 1928—1929: Sede della Società 1928—1929. 7 S. 8°. Aus: Revista di Antrop. vol. 28.
- Propositions pour la standardisation ou unification des méthodes anthropométriques et biométriques. Paris: Nourry 1930. 27 S. 8°. Aus: Rev. anthropologique Nos. 7—9. juillet-septembre.
- Les formes normales du crâne humain. Paris: Nourry 1930. 4 S. 8°. Aus: Rev. antrop. année 40 Nos. 7—9 juillet-septembre.
- Nouveau procédé d'ajustement pour séries binomiales symétriques. Paris: Nourry 1930. 8 S. 8°. Aus: Rev. antrop. année 40 Nos. 7—9 juillet-septembre.
- Fondamenti e scopi della biometria. Firenze: La Nuova Italia, Berlin: Junk, Paris: Le Francois 1931. 22 S. 8°. Aus: Riv. di Biologia vol. 13, fasc. 1—6, 9—10.
- The problem of Tuberculosis in coloured races ... Praha 1932: 3 Taf. 8 fig. and 1 map. Aus: Anthropologie. 4°.
- I principali caratteri antropologici e costituzionalistici studiati in 1450 genitori prolifici della regione emiliana. Roma: Inst. poligraf. dello stato. 1932. 81 S. 8°.
- Note antropologiche sulla popolazione del Bolognese. Bologna 1932: Mareggiani 40 S. 4°.
- Freudenthal, Herbert: Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch. Berlin u. Leipzig: de Gruyter 1931. XX, 571 S. 11 Taf. 15 Textabbild. 4°.
- Führer, Völkerkunde, Basel: Führer durch das Museum für Völkerkunde Basel. Basel 1932: Krebs. 20 S. 8°. Borneo.
- Gids, Museum, volkenkundig: Amsterdam 1932: de Bussy 133 S. quer 8°.
10. De Timorgroep en de Zuid-Wester-eilanden weven en ikatten.
- Graffi, E.: Le relazioni antropometriche fra anche e spalle nei genitori prolifici emiliani. Roma: Inst. poligraf. dello stato 1932. 12 S. 8°. (Comitato ital. per lo studio dei problemi della poplaz. anno 10.)
- Gonda, J.: Het Oud-Javaanische Brahmāṇḍa-Purāṇa Proza-tekst en Kakawin ... door o. O. u. J. 390 S. 8°. (Bibliotheca javanica 5.)
- Griaule, Marcel: Mission Dakar-Djibouti (loi du 31 mars 1931) rapport général (mai 1931—mai 1932). Macon 1932: Protat. 10 S. 8°.
- Guiard, Émile: La trépanation crânienne chez les néolithiques et chez les primitifs modernes préface de prof. Dr. Paul Rivet. Paris: Masson 1930. 126 S. [13 pl.] 4°.
- Gumpert, C.: Ist die Hockerbestattung vom Büttnerloch bei Thuisbrunn (Ofr.) neolithisch oder paläolithisch? Berlin 1932. 8°. Aus: Mitteilungen über Höhlen- und Karstforsch. ... Jhrg. 1932, H. 4.
- Gusinde, Martin: Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern. Wien: Anthrop. Gesellsch. 1932. 4°. Aus: Mitteil. d. Anthrop. Gesellsch. Bd. 62.
- Haas, A.: Die zeitliche Aufeinanderfolge der rügenschens Volkssagen. [Berlin: Findeisen] 1932. 3 S. 8°. Aus: Der Weltkreis Bd. 3, H. 1.
- Haenisch, E.: Die Heiligung d. Vater- u. Fürstennamens in China ... Leipzig: Hirzel 1932. 20 S. 4 Taf. 8°. (Berichte über die Verhandl. d. Sächs. Akad. d. Wissensch. zu Leipzig Philolog.-hist. Kl. Bd. 84, H. 4.)
- Hara, Sei: Untersuchungen der Fingerleisten von Zwillingen. Stuttgart: Schwei-

- zerbart (Nägele) 1932. 3 Textabb. 14 Tabellenblg. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphologie u. Antrop. Bd. 30, H. 3.
- Hara, Sei: Vergleichende Untersuchungen über einen planimetrischen Cranio-Facialindex. Stuttgart: Schweizerbart (Nägele) 1932. 10 Textabb. 7 Tabellenbeilg. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphologie u. Anthropol. Bd. 30, H. 3.
- Hárník, Eugen J.: Pleasure in disguise, the need for decoration, and the sense of beauty. New York 1932: Psychoanalytic Press. 8°. Aus: The psychoanal. Quarterly vol. 1, Nr. 2.
- Hirschberg, Walter: Eine alte, fast in Vergessenheit geratene ethnographische Sammlung aus dem Oberen Nilgebiet. [Berlin: Findeisen] 1932. 3 S. 8°. Aus: Der Weltkreis Bd. 3, H. 1.
- Holleman, F. D.: Synthetische vormen in de „primitieve“ cultur ... Batavia: Kolff 1932. 42 S. 8°.
- Hoop, A. N. J. Th. & Th. van der: Megalithic remains in South-Sumatra. Translated by William Shirlaw. Zutphen: Thieme o. J. XII, 191 S. 4°.
- Huth, Otto: Janus, ein Beitrag zur altrömischen Religionsgeschichte. Bonn: Röhrscheid 1932. 96 S. 8°.
- Karlin, Alma M.: Der Todesdorn und andere seltsame Erlebnisse aus Peru und Panama. 2. Aufl. Berlin: Prismen-Verlag 1933. 308 S. 2 Ktn. 8°.
- Karvė, Irawati: Normale Asymmetrie des menschlichen Schädels. Leipzig: Schwarzenberg & Schumann 1931. 40 S. 8°. Dissertation.
- Keller-Tarnuzzer, Karl: Quellen zur Urgeschichte des Thurgaus. 6. Forts. Mesolithikum. O. O. u. J. 8°. Aus: Thurgauische Beiträge z. vaterländ. Gesch. H. 69.
- Kobler, Richard: Der Weg des Menschen vom Links- zum Rechtshänder. Ein Beitrag zur Vor- und Kulturgeschichte des Menschen. Wien u. Leipzig: Perles 1932. IX, 142 S. 8°.
- Köpp, J.: Tartu Ülikool sonas ja pildis 1919—1932. Taru 1932: Postimehe. 174 S. 4°.
- Locher, G. W.: The serpent in Kwakiutl religion, a study i. primitive culture. Leyden: Brill 1932. VIII, 118 S. 8°.
- Pales, Léon: Paléopathologie et pathologie comparative préface de Prof. [Dr.] Paul Rivet. Paris: Masson 1930. VII, 352 [S. 63 pl.] 4°.
- Palmer, H. R.: Engl. u. arabisch. Iman Ahmed's treatises in „The first twelve years of the reign of Idris Alooma of Bornu“ and his „Expedition of Idris to Kanem“ and the „Divan of Mais“. Kaduna: Lagos 1930: Gov. Press. 8°.
- Pohl, Irmgard: Beiträge zur Landes- und Volkskunde des Jantragebietes in Bulgarien. Horn 1932: Berger. 145 S. 8°.
- Preuß, K. Th.: Der religiöse Gehalt der Mythen. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1933. 49 S. 8°. (Samml. gemeinverst. Vort. u. Schrift. a. d. Gebiet der Theol. u. Religionsgeschichte 162.)
- Pospíšil, František: Etnologické materiále z Jihozápadu U.S.A. ... napsal. Díl 1. Brno 1932: Brně. 8°.
- Rappaport, Samuel: Aus dem ostjüdischen Volksleben. Seuchenhochzeit. Wien 1932—1933: Appel. 16 S. Aus: „Jüd. Jahrb. f. Österreich.“ 8°.
- Sartori, Paul: Das Buch von deutschen Glocken ... Berlin und Leipzig: de Gruyter 1932. XII, 258 S. 8°.
- Schuller, Rudolf: An unknown Matlatsinka manuscript vocabulary of 1555—1557. New York: Heye Foundation 1930. Aus: Indian Notes, Vol. 7, Nr. 2. 8°.
- Schmidt, Hubert: Cucuteni in der oberen Moldau, Rumänien; die befestigte Siedlung mit bemalter Keramik von der Steinkupferzeit bis in die vollentwickelte Bronzezeit. Berlin u. Leipzig: de Gruyter 1932. V, 131 S. 40 Taf. darunter 1 farb., 4 Beilg. 21 Abbild. im Text. 4°.
- Seligman, C. G., and Seligman, Brenda Z.: Pagan tribes of the Nilotic Sudan, with an Introduction by Harold M. Macmichael. London: Routledge 1932. XXIV, 565 S. 8°.
- Stahl, Günther: Neue archäologische und ethnographische Unternehmungen in Paraguay. — Aus Zweijahrtausenden Sport. [Berlin: Findeisen] 1932. 3 S. 8°. Aus: Der Weltkreis Bd. 3, H. 1.
- Stroemer, Chrysostomus: Die Sprache der Mundurukú. Wörterbuch, Grammatik und Texte eines Indianeridioms am Oberen Tapajoz, Amazonasgebiet. Mödling bei Wien, St. Gabriel: Antropos. 1932. 146 S. 8°. (Antropos-Bibliothek Bd. 11.)
- Taeuber, C.: Entwicklung der Menschheit von den Ur-Australiern bis Europa auf Grund der neusten Forschungen über d. Wanderungen d. Ozeanier. Zürich u. Leipzig: Grethlein [1932]. 138 S. 8°.
- Vatter, Ernst: Ata Kiwan, unbekannte Bergvölker im tropischen Holland. Leipzig: Bibliogr. Institut 1932. 294 S. 5 Ktn., 24 Zeich. u. 80 Kunstdrucktafeln u. 35 Reprodukt. ethnogr. Gegenst. 8°.

- Villecourt, Louis: L'Université de Tartu 1919—1932. Tartu 1932. 135 S. 8°.
- Weyer, Edward Moffat: The Eskimos their environment and folkways. London: Milford, Oxford: Univ. Press 1932. XVII, 491 S. 8°.
- Westermarck, Edward: Early beliefs and their social influence. London: Macmillan 1932. 182 S. 8°.
- Yura, T.: Bewußtseinslehre im Buddhismus, Einführung in die Psychologie, Erkenntnislehre und Metaphysik des Mahāyāna-Buddhismus. Tokyo: Deutsche Gesellsch. f. Nat.- u. Völkerkde., Leipzig: Asia Major 1932. XIII, 78 S. 8°. („Mitteil.“ d. Deutschen Gesellsch. f. Nat.- u. Völkerkde. Bd. 25 A.)

I. Abhandlungen und Vorträge.

Die konische Gabelstangenkote in Vittangi Waldlappendorf.

Von

Ernst Manker.

Auf einer Reise in Lappland im Herbst 1929 besuchte ich zum erstenmal das Vittangi Waldlappendorf, dessen Rentierweidegründe sich zu beiden Seiten des Lainio Elf in Torne Lappmark, Nord-Schweden, ausbreiten. Wie bekannt ist mit einem Lappendorf nicht ein Dorf im gewöhnlichen Sinne gemeint, sondern eine Gemeinschaft von Familien, die ein gemeinsames Rentierweidegebiet haben und gewöhnlich in derselben Gruppe, mit den in einer gemeinsamen Herde gesammelten Rentieren, umziehen. Oft ist indessen ein Lappendorf in kleinere Umzugsgruppen mit gleicher Bezeichnung eingeteilt, und dies ist auch mit Vittangi Waldlappendorf der Fall, das zwei „Dörfer“ oder Umzugsgruppen umfaßt, nämlich die Tuolpukkalappen, die ihr Sommerlager am Berge Tuolpukka (in Vittangi Annexgemeinde des Kirchspiels Jukkasjärvi) haben und westlich vom Lainio Elf nomadisieren, und die Viikusjärvilappen, die ihr Winterlager am See Viikusjärvi (im Kirchspiel Karesuando) haben und ihre Rentiere östlich vom Flusse weiden. Administrativ ist doch Vittangi Waldlappendorf eine Einheit, für die ein bestimmtes Weidegebiet festgestellt worden ist.

Für die Ethnologie hat dieses Waldlappengebiet bisher einen weißen Fleck auf der Karte gebildet. Vor meinem Besuch hatte keiner der zahllosen Ethnologen und Reiseschilderer, welche die Lappmarken durchkreuzt haben, den Weg zu den Lagern dieser Waldlappen gefunden, und für Touristen sind die öden und unwegsamen Wald- und Sumpfgenden in diesem Teil von Lappland allzu wenig lockend gewesen. Man dürfte sich hier auch keine bemerkenswerteren Funde versprochen haben. Eher ist man darauf gefaßt gewesen, nur eine ziemlich degenerierte Lappenkultur und eine wenig vorbildliche Rentierzucht zu finden.

Um so größer und freudiger war meine Überraschung, als ich nach mehrtägigem Umherirren in den Gründen der Tuolpukkalappen das Lager derselben mit drei hübschen Zeltkoten von einem der Konstruktion nach primitiven aber dem Aussehen nach stattlichen, ganz konischen Typus fand (Abb. 1 und 3). Rings um die Koten standen die Vorratsgerüste mit u. a. Massen von Rentierkäse, und unweit des Lagers lag ein prächtiges Rentiergehege, in das eine Herde von 800—900 prächtigen Waldrentieren täglich hineingetrieben wurde, um gemolken zu werden. Einen so starken Eindruck von lappländischem Nomadenleben in seiner höchsten Entwicklung, wie ihn dieses Lager machte, dürfte man nunmehr anderswo nicht einmal unter den Gebirgslappen erhalten, die zumeist das Melken und eine intimere Pflege der Rentierherde aufgegeben haben.

Bei derselben Gelegenheit besuchte ich auch die Viikusjärvilappen in ihrem Sommerlager an einem kleinen See, Pantamajärvi, östlich von Nunasvaara. Denselben lebhaften und guten Eindruck erhielt ich hier.

Das Lager umfaßte zwei Koten von gleichem Typus und ein Sammelgehege für eine ungefähr ebenso große Rentierherde wie in Tuolpukka. Zum Dorf gehörte auch eine dritte Familie, angeblich die reichste, die sich mit einer Rentierherde von an die tausend Tieren an einer anderen Stelle niedergelassen hatte¹⁾.

Auf Anregung von Professor K. B. Wiklund in Uppsala und dem Direktor der ethnographischen Abteilung des Reichsmuseums, Professor K. G. Lindblom in Stockholm, und mit dem Reisebeitrag der ethnographischen Abteilung konnte ich im Herbst 1932 eine neue Reise nach



Abb. 1. Die Gabelstangenkote der Familie Sevä, Uusipalo, Tuolpukka, 1929.

den beiden Lappengruppen in Vittangi Waldlappendorf vornehmen, um meine Untersuchungen zu komplettieren. Hierbei dehnte ich meine Reise nach dem Winterlager der östlichen Gruppe in Viikusjärvi aus²⁾, wo die Lappen sich vorübergehend aufhielten, während die Rentiere in der Pilzzeit einige Wochen frei umherstreifen durften. Obgleich weit oberhalb der Kulturgrenze gelegen, ist Viikusjärvi früher ein kleines Ansiedlungsdorf gewesen, das wegen Rentierdiebstahl und anderer ungesetzlicher Lebensweise verrufen war. Jetzt erübrigten von dem ehemaligen Dorfe nur ein paar kleine Schuppen und eine einzige auffällige Bauernhütte, in der eine der Lappenfamilien wohnte. Eine andere Familie hatte in der freien Zeit eine Blockkote aufgebaut von einer mit der konischen Zeltkote verwandten Form (Abb. 8), die nach Angabe des Besitzers in dem benachbarten Parkalom-

pologebiet (Muonionalusta) allgemein war. Die dritte Familie, die nun mit den übrigen wieder vereinigt war, wohnte in ihrer Zeltkote. Im übrigen waren die Zeltkoten oben bei dem Herbstlager zurückgelassen worden, wo die Rentiere frei gelassen waren und jetzt bald wieder gesammelt werden sollten³⁾.

*

*

*

¹⁾ Ernst Manker, Bänder och nomader. Uppsala 1931. S. 95–224.
²⁾ Ernst Manker, Skogens nomader. Svenska Turistföreningens Arsskrift 1933, S. 302–330.
³⁾ Auch im Jahre 1933 habe ich, nachdem dieser Aufsatz in den Druck gegeben war, dank einem Reisebeitrag von der ethnographischen Abteilung des Reichsmuseums, eine Reise nach Vittangi Waldlappendorf zwecks gewisser Spezialuntersuchungen unternehmen können. Es zeigte sich dabei, daß eine Änderung betreffs der Anzahl und Formen der Koten nicht stattgefunden hatte (siehe jedoch Anm. S. 167).

ihre Sammel- oder Melkgehege mit Rauchfeuern (Sing. *suovva-tälla*)¹⁾ unter kotenähnlichen Gestellen (*suovas-kähtatak*, „Rauchkotengestell“), alles zum Schutz gegen die Fliegerplage, und ihre Saumtierkarawanen (Sing. *raito*) bei den Sommerumzügen, wobei u. a. eine spezielle Vorrichtung, eine *ritinkisa*, zum Transport der Kinder auf dem Rentier angewendet wird. Bemerkenswert ist auch die ganz nomadische Lebensweise mit bis zu sieben Umzügen im Jahr (Tuolpukka), wodurch diese Waldlappen sich von den heutigen, halb sesshaften und mehr oder weniger ackerbau-treibenden Waldlappen im südlicheren Lappmarken unterscheiden. Und vor allem ist ihre exklusive, sorgfältige Rentierzucht mit regelmäßigem Melken und bedeutender Käsebereitung erfreulich; bei meinen Besuchen in den Sommerlagern waren alle Käseformen voll, während der fertige Käse sowohl die Käsegitter im Innern der Koten bedeckte als auch in langen Reihen an Stangen über den Vorratsgerüsten hing.

Ob diese Waldlappenkultur ursprünglich ist und mit der alten Waldlappenkultur im südlicheren Lappmarken zusammenhängt oder ob sie in späterer Zeit von Gebirgslappen, die zur Waldrentierzucht übergegangen sind, gebildet ist, ist eine Frage, die noch nicht definitiv zu beantworten sein dürfte. Von den nun lebenden Geschlechtern in Vittangi Waldlappendorf ist nur eines, das Sevägeschlecht, das nicht früher als gebirgslappisch bekannt ist. Aber man kennt auch nunmehr ausgestorbene Waldlappengeschlechter in diesen und benachbarten Gegenden. Und selbst wenn alle jetzt hier lebenden Waldlappen von Gebirgslappen hergeleitet werden könnten, beweist dies nicht, daß die Waldrentierzucht und mit dieser verbundene Formen nicht alt sein und von neueren Geschlechtern übernommen sein können. Das Gelände ist doch hier wie in anderen Tornedalskirchspielen und in angrenzenden Teilen von Finnland von alters her für Waldrentierzucht besonders geeignet gewesen. Und gewisse der genannten Kulturelemente scheinen sowohl althergebracht als auch mit der Waldrentierzucht allzu speziell und intim zusammengehörig zu sein als daß sie in späterer Zeit von Gebirgslappen zuwege gebracht sein sollten. So kam z. B. das Gestell über dem Rauchfeuer, die „Rauchkote“, die nun eine isolierte Erscheinung ist und eine ganz lokale Erfindung zu sein scheint, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch bei den Waldlappen in Västerbotten vor²⁾).

Mit dieser kleinen Studie bezwecke ich nur in aller Kürze den konischen Kotentypus in Vittangi Waldlappendorf zu behandeln. Dabei muß jedoch von vornherein klargemacht werden, daß die konische Zeltkote, deren Reiswerk bei den Umzügen zurückgelassen wird (Abb. 3), nur im Sommer oder so lange wie man mit Saumtieren umzieht, angewendet wird, während man die gewöhnliche, abgestumpft konische, gebirgslappische Zeltkote, *pällje-kähte*, im Winter anwendet, wo man mit Rentierschlitten, *keris*, umzieht, und demnach das für diese Kote eigentümliche Reiswerk leichter mitführen kann. Der Wechsel von Koten erfolgt gewöhnlich im Frühjahrslager, für die Tuolpukkalappen bei Tuolpukka selbst, welche Lagerstätte auch den Hauptsitz des Sommers bildet. In diesem Lager wird demnach die Winterkote über den Sommer und die Sommerkote während des Winters aufgehoben, wobei das Tuch zusammengelegt und zugedeckt auf einem Holzgestell oder an einem Baum aufgehängt verwahrt wird. — Die gebirgslappische Kote mit ihrem sinnreichen, den

¹⁾ Die kursiv gesetzten lappischen Wörter sind von Professor Björn Collinder in Gemäßheit des Tornedialektes normalisiert worden.

²⁾ Sigrid Drake, Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet (nach Notizen von dem Pfarrer J. Nensén). Lapparna och deras land, VIII. Uppsala 1918. S. 41.

baumlosen Hochgebirgshelden so außerordentlich gut angepaßten Bogenstangenskelett, *päljek*, ist indessen seit lange so allgemein bekannt und in der Literatur so ausführlich beschrieben¹⁾, daß ich dieselbe hier übergehen kann²⁾.

Der primitivere ganz konische Kotentypus oder die Gabelstangenkote, *sagge-kåhte*, kommt in Vittangi Waldlappendorf nicht nur als Zeltkote, die eigentliche Sommerkote, sondern von alters her auch als Torfkote und heutzutage auch als Blockkote vor, nachdem diese Form von Parkalompolo nach Viikujärvi eingeführt worden ist. Das gleiche Bauprinzip liegt diesen Formen zugrunde: ein konisches (eigentlich vielseitig pyramidenförmiges) Reiswerk mit drei oder mehr Gabelstangen als Skelett.

1. Die Zeltkote.

Låuta-kåhte, „Tuchkote“; *sagge-kåhte*, „Gabelstangenkote“; *tjagge-kåhte*, anspielend auf die über dem Rauchfang kreuzweise gelegten Stangen; *kässe-kåhte*, „Sommerkote“.

Konstruktion. Drei Haupt- oder Gabelstangen, *sakkek* (Sing. *sagge*), mit einer Zweiggabel an der Spitze und einer Länge von „drei Faden“ vom unteren Ende bis zur Gabel, werden in einem Dreieck gegeneinander gestellt, so daß die Gabeln ineinander eingreifen und sich gegenseitig binden und die Fußenden der Stangen an der Peripherie der künftigen Fußbodenfläche stehen (Abb. 4). Gewöhnlich werden sie so placiert, daß die Tür mitten zwischen zweien derselben angebracht werden kann, während die dritte in der Mitte nach hinten in der Kote zu stehen kommt. Dieses Gestell bildet demnach (ebenso wie das einfachste der Vorratsgerüste der Lappen, *suonjer*) eine dreiseitige Pyramide und ist das Skelett der Kote. Gegen dieses Skelett werden ringsum einige zwanzig, ungefähr ebenso lange, nicht mit Gabeln versehene Kotenstangen, *kåhte-muorak* (Sing. *-muorra*) oder *tjakkek* (Sing. *tjagge*), gelegt, mit den oberen Enden zwischen den vorragenden Gabelarmen, *tjagge-kätjek*, im Vereinigungspunkt der drei Hauptstangen ruhend, und den unteren Enden mit ca. $\frac{1}{2}$ m Abstand an der nun geschlossenen Peripherie stehend. Die Fußbodenfläche ist ungefähr kreisrund, und das fertige Gestell bildet demnach einen Konus (Abb. 3), über dessen Spitze sich die Enden der Stangen wie ein umgekehrter Besen spreizen.

Ungefähr so hoch wie ein Lappe mit aufwärtsgestrecktem Arm reicht, wird in horizontaler Lage eine hölzerne Stange als Kesselfirst, *suorva-muorra* („Rauchholz“; Abb. 6), mit dem einen Ende an einer der beiden Kotenstangen, die die Pfosten der Türöffnung bilden sollen, und dem anderen Ende an einer diametral gegenüber stehenden Stange über der

¹⁾ Siehe u. a.: Pehr Högström, *Beskrifning öfver de til Sweriges Krona lydande Lapmarker*. Stockholm (1746). S. 100ff.; Knud Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper*. Kiøbenhavn 1767. S. 88ff. (gute Beschreibung, aber unformige und irrtümliche Bilder); Gustaf von Düben, *Om Lappland och lapparna*. Stockholm 1873. S. 114ff.; Nils Keyland, *Skansens nya lappkåta*. Fataburen 1909 (Stockholm). S. 129ff.; Ossian Elgström, *Karesuandolapparna*. Stockholm 1922. S. 170ff.; H. Findeisen, *Sibirische Baukunst*. Wasmuths Lexikon der Baukunst, Bd. III. Berlin 1932. S. 370.

²⁾ In diesem Zusammenhang kann ich darauf aufmerksam machen, daß die lappischen Wohnungsformen (abgesehen von verschiedenen Formen von gelegentlichem Wetterschutz) vier Haupttypen aufweisen: 1. die konische Gabelstangenkote, 2. die abgestumpft konische Gebirgslappenkote mit Bogenstangengerippe, 3. die wald lappische pyramidenförmige Blockkote und 4. die norwegischlappische Gamme, die eine Verschmelzung der lappischen Kote mit einer altnordischen Hausform bildet. Auf diese Typologie, die hiermit nur präliminär vorgelegt wird, hoffe ich bei einer Erörterung der sämtlichen lappischen Wohnungsformen zurückzukommen.

künftigen Küchenabteilung festgebunden. Zum Binden, *suovvamuor-pattek*, werden Stricke, Lederriemen oder Weiden benutzt.

Die Gabelstangen sind meistens aus Birkenstämmen, welche oft gute Gabelbildungen haben, die Kotenstangen dagegen aus schlanken Fichtenstämmen, die vor anderen vorkommenden Baumarten gerade und schlank wachsen, aber auch zuweilen aus Kiefern- und Birkenstämmen; sonstige Baumarten geben selten geeignetes Material ab. Die Holzart scheint man übrigens nicht zu berücksichtigen; man wählt nur hinreichend lange, gerade und schlanke junge Bäume. Diese werden nicht behauen, sondern nur abgeästet, wobei sie jedoch auch leicht entrindet werden, oft nur an ein paar Seiten. An der Seite der Stange, die dem Innern der Kote zugekehrt



Abb. 2. Das Kotentuch, *lauta*, wird mit Hilfe der Tuchstange, *lauta-muorra*, heruntergenommen. Johan Mangis Kote im Hauptlager bei Tuolpukka. 1933.

ist, wird in passender Höhe hier und da ein Aststumpf, *åkse* (Plur. *åvsek*), anwendbar zum Aufhängen von verschiedenem Hausgerät, besonders über der Küchenabteilung, stehen gelassen.

Wenn das Holzgestell fertig ist, wird das, gewöhnlich aus gröberer Leinwand („*kamfas*“) bestehende Tuch, *lauta*, daraufgelegt (Abb. 1 und 2). Das Tuch ist (ebenso wie das der gebirgslappischen, abgestumpft konischen Kote) in zwei gleich großen, trapezförmigen Partien, *loutakak*, genäht. Diese werden jede für sich an jedem der Enden an eine extra Stange, *lauta-muorra* oder Tuchstange (Abb. 2) gebunden, womit das Tuch zu passender Höhe über dem Gestell gehoben wird. Zuerst wird die eine Partie genommen und von der Rückseite der Kote nach vorwärts gegen die Türöffnung gespannt, wobei die erste Tuchstange gegen die Kreuzung oben in der Spitze gelegt und zwischen ein paar Kotenstangen an der Rückseite der Kote eingepaßt wird, während das Tuch mit der zweiten Stange über das Kotengestell nach der Türöffnung hin gestreckt wird, wo es unten um den Türpfosten umgelegt und an eine Stange innerhalb desselben gebunden wird, aber nach oben an der Tuchstange sitzen bleibt, die auf der anderen Seite der Türöffnung placiert wird. In gleicher Weise wird darauf die andere, gegenseitige Tuchhälfte aufgelegt, wobei zu beachten ist, daß die beiden Partien sich nach hinten und über der Türöffnung nach vorne decken (Abb. 1, 5 und 6). Die Tuchstangen der anderen

Partie kommen hierbei natürlich außen auf dem Tuch zu liegen, mit dem oberen Ende in die Kreuzung eingefügt und dem unteren gegen den Boden gedrückt (Abb. 1). Die beiden Tuchhälften werden nur an den Enden hinten und vorn befestigt; durch die Streckung liegt das Tuch fest gegen das Gestell und bindet auch dieses. Zum Tuchbinden, *läuta-pattek*, werden Bindfaden oder Riemen (Abb. 5 und 6) angewendet.

Am Gipfel der Kote, unter der Kreuzung, wird eine nahezu meterweite Öffnung, *rähpen* oder der Rauchfang, gelassen, die bei Unwetter



Abb. 3. Beim Aufbruch der Tuolpukkalappen von Uusipalo zurückgelassenes Kotengestell, Nikolaus Mangi gehörend. *Sakkek* und *kähte-muorak*. 1929.

mehr oder weniger verdeckt wird mit einem Zeugstück, *pärjas*, einem Stück simpleren Tuchzeug oder Sackleinwand, das festgebunden an zwei losen Stangen, *pärjas-muorak* (oder *p.-tjakkek*), über die Öffnung gedeckt wird. Bei Sturm wird dieser „Verschluß“ an der Windseite aufgelegt.

Bei Sturm und Unwetter werden gern auch an der Windseite eine oder ein paar wollene Decken (norwegisch „*ranar*“) zwischen dem Kotentuch und den Stangen angebracht.

Wenn es möglich ist, sucht man die Kote so zu plazieren, daß die Tür, *uksa* (Abb. 1 und 6), an der Lee-seite und gern auch dem Rentiergehege zugekehrt liegt. Die Türöffnung wird von zwei Kotenstangen als Pfosten (siehe oben S. 162) begrenzt und ist demnach keilförmig, in Brusthöhe nur so weit, daß ein Mann sich hindurchdrängen kann. Gewöhnlich reicht sie bis zum Kesselfirst

hinauf, oberhalb dessen sie in der Weise schließt, daß die beiden Parteien des Tuches in Form eines Blätteransatzes (Abb. 1 und 6) übereinander gestreckt werden. Die Tür über der Öffnung ist von derselben Form wie an der gebirglappischen Kote aber, ebenso wie die Öffnung, länger. Sie besteht aus einem gesäumten Stück Tuchzeug von derselben Form wie die Öffnung und hinreichend lang und breit, diese zu decken, und wird gespannt gehalten von sechs bis sieben quergehenden Holzlatten, *tjanjak* (Abb. 6), unter einem Oberstück von einer halbkreisförmigen Scheibe, *kable* (Abb. 1). Mittels einer im Oberstück befestigten Schnur, *uksa-padde*, wird die Tür am oberen Ende einer Stange, *uksa-tjagge*, aufgehängt, die an der einen Seite der Öffnung und schräg über diese gegen die Kreuzung geneigt aufgestellt wird, so daß die Tür gerade über die Öffnung fällt; die besagte Stange entspricht gewöhnlich an der einen Seite der Tür der zuletzt gelegten Tuchstange an der anderen (Abb. 1). Bei Sturm wird die Tür die Kante an der Windseite entlang mit

Bändern oder Riemen, *tjatna-pattek*, gebunden, so daß sie nur von der Leeseite aus geöffnet werden kann und nicht von der Öffnung fortweht.

Einrichtung. Die Fußbodenfläche (Abb. 3) ist in der Hauptsache gleich derjenigen der gebirgslappischen Zeltkote und umfaßt folgende Abteilungen:

den „Hausflur“, den Raum zunächst innerhalb der Tür (nebst Tür und Öffnung einbegriffen in die lappländische Bezeichnung *uksa*), an den Seiten von zwei Schwellenbalken, *pärmedak* (Abb. 3), gerade aus von der Feuerstelle und bei der Tür von einer Schwelle, *sielma*, begrenzt, letztere aus einem fest zusammengeschnürten Reisigbündel, einem Balken oder einer Reihe von Steinen bestehend;

die Feuerstelle, *arran* (Abb. 3 und 5), in der Mitte der Kote und innerhalb eines Ringes von Steinen, teils zwei parallele, querlaufende Reihen von höheren, höckrigen Steinen, *arran-kärkek*, auf welchen das Brennholz gerade von der Tür herein niedergelegt wird, und teils zwei bogenförmige Reihen von niedrigeren, flacheren Steinen, *hällo-kärkek*, umfassend, welche (nebst kleineren Füllsteinen) seitlich den Ring um das Feuer schließen und auf die der Kaffeetopf und anderes Kochgeschirr gestellt werden;

die Küchen- und Speisekammerabteilung, *pásso* (Abb. 5), am weitesten in die Kote hinein hinter der Feuerstelle gelegen, mit dem Platz der Hausmutter auf der einen Seite, gewöhnlich der linken, und zuweilen auf der anderen Seite mit einem Schwellenbalken abgeteilt;

den Raum zu beiden Seiten, *läito*, mit Platz für u. a. Betten (*äddensajek*), Kisten (*kisak*) und die Bewohner der Kote.

Der ganze Fußboden, außer der Feuerstelle und dem Hausflur, ist mit einer Birkenreisigmatte, *tuorkak*, bedeckt, gelegt von der Mitte der Küchenabteilung rund um die Feuerstelle herum bis an den Hausflur heran, wo die dicken Enden der letzten Reisigschicht unter die Schwellenbalken gesteckt und von diesen festgehalten werden. Um zu verhindern daß diese aus ihrer Lage und in den Hausflur hinausrollen, werden sie an der Außenseite von zwei oder drei in die Erde eingeschlagenen Holzpflocken, *tjultak*, gestützt. Im Hausflur wird das hereingetragene Brennholz, *tälla-muorak*, hingelegt.

Gern wird eine größere flache Steinplatte in der Küchenabteilung neben der Feuerstelle, *pásso-hällo*, placiert, auf welche Schalen und Schüs-



Abb. 4. Die drei Gabelstangen, *sakkak*, werden gegeneinander aufgerichtet.
Isak Prost, Kautsisvaara, Viiksjärvi.
1933.

selb. usw. gestellt werden können. Über der Feuerstelle werden im Kesselfirst eine oder zwei Topfketten, *rikkek* (Sing. *rigge*), aufgehängt und über der Küchenabteilung wird an den Kotenstangen in horizontaler Lage ein Käsegitter, *sihte*, zusammengefügt aus Latten, festgebunden. Der größte Teil der Hausgeräte wird auf dem Fußboden placiert, aber an den dazu bestimmten Aststümpfen, *ävse* (Abb. 4), und losen, aufgehängten Haken aus Holz oder Horn, *vakkek*, und zwischen den Stangen gespannten Schnüren, *päso-pattek*, werden — insonderheit über der Küchenabteilung — diverse Küchenutensilien, Tierblasen und andere Gefäße mit Nahrungsmitteln, Kleidungsstücke und Handtücher zum

Trocknen usw. aufgehängt (Abb. 5). Über dem Kesselfirst wird auch Fleisch zum Räuchern aufgehängt.

Dimensionen. In einer Kote von gewöhnlicher Größe, Johan Mangis Kote bei Teukkajärvi (Tuolipukka) im Herbst 1932, habe ich folgende Maße, in Metern angegeben, aufgenommen:

Durchmesser am Fußboden ca. 4,35, am Rauchfang ca. 0,85.

Höhe bis zum Vereinigungspunkt der Stangen 4,05, bis zum Rauchfang (dem oberen Rand des Tuches) 3,23—3,46, bis zum Kesselfirst 1,98—2,03.

Länge der Stangen bis zum Vereinigungspunkt ca. 4,55; Gesamtlänge derselben 4,62—5,56.

Abstand zwischen den Stangen (22 Stück, inkl. *sakkek*; die extra Tuchstangen nicht mitgerechnet) 0,38—0,82.

Höhe der Türöffnung ca. 1,95, Breite am Boden 0,64 und in Brusthöhe ca. 0,40; Dicke der Schwelle 0,27 (ein Reisigbündel).

Länge der Tür 2,55, Breite am unteren Ende 0,77 und am Oberstück 0,32; Länge des Oberstückes 0,34, Breite 0,09; Länge der Latten 0,42—0,79.

Länge des Hausflurs ca. 1,60.

Durchmesser der Feuerstelle ca. 0,90.

Länge der Küchenabteilung ca. 1,80.

Breite des Wohnraumes; rechts von der Feuerstelle ca. 1,70, links ca. 1,80.

Ein Meßstab kommt beim Bau der Kote nicht zur Anwendung; man hilft sich mit Spannen-, Arm- und Fingermaß und meistens mit bloßem Augenmaß.

Anwendung. Wie oben (S. 161) angegeben, wird die konische Zeltkote nur im Sommer benutzt, von Mai bis September, wo man mit Saumtieren umzieht. Bei den Umzügen wird außer dem beweglichen Hausgeräte nur das Kotentuch und zuweilen der Kesselfirst mit seiner Bindung mitgenommen; die beiden Tuchhälften werden dabei zusammengelegt und als Saumunterlage über den Rücken von ein paar der Saumtiere gelegt. Das Holzgestell wird dagegen nicht mitgeführt, weil man nur innerhalb



Abb. 5. Innenansicht, von *uksa* und über *arran* auf *päso* zu gesehen. Seväs Kote, Teukkajärvi, Tuolipukka, 1932.

eines Waldgebietes umzieht, wo geeignetes Bauholz überall erhältlich ist. Über die Verwahrung des Kotentuches während des Winters siehe S. 161; bisweilen wird jedoch das Tuch zum Ausbessern nach dem Winterhauptlager mitgeführt.

Bei meinem ersten Besuch hatten die beiden Gruppen, die Tuolpukka und die Viikusjärvilappen, je drei Koten, entsprechend der Anzahl Familien. Bei meinem zweiten Besuch war die Anzahl Koten bei den Tuolpukkalappen auf Grund der Auflösung einer Familie infolge Todesfalles auf zwei reduziert worden. Aber in beiden Dörfern hatten die Jugendlichen angefangen ein solches Alter zu erreichen, daß für die Anzahl Familien und Koten eine baldige Vermehrung in Aussicht stehen dürfte¹⁾.

In Tuolpukka ist auch seit 1931 eine Nomadensommerschule eingerichtet worden, drei Koten von gleichem konischen Typus umfassend, eine für die Lehrerin (Lappländerin), eine für die Kinder (bei meinem Besuch sechs Stück) nebst Hausmutter und eine als Schullokal. Die Koten sind von der eigenen Bevölkerung des Lappendorfes errichtet und vollständig gleich den eigenen Sommerkoten.

2. Die Torfkote.

Tarve-kähte; lavvo, Weidekote.

Konstruktion usw. Die Torfkote (Abb. 7) ist nach demselben Prinzip gebaut wie die Zeltkote, aber im allgemeinen mit geringerer Sorgfalt, beruhend auf ihrem Charakter als nur gelegentliche Wohnung. Sie ist auch bedeutend kleiner und macht einen primitiveren Eindruck als die Zeltkote.

Auch hier findet man indessen die oben mit Gabeln versehenen Hauptstangen, *sakkek*, drei oder mehr, die gegeneinander geneigt ein einfaches Skelett bilden. Gegen dieses gestützt, stehen die Kotenstangen, *muorak* oder *tjakkek*, im Kreise und so dicht, daß der aufgelegte Torf nicht dazwischen fällt. Bessere Koten sind mit einer Schicht Birkenrinde, *pässek*, zwischen den Stangen und dem Torf, belegt, aber oft ist die Kote nur, mit Torf gedeckt. Der Torf, *tarve* oder *leunjek*, der aus dem besten erhältlichen Rasentorf in passende Stücke geschnitten ist, ist in nach außen neigenden Schichten auf das Reiswerk gelegt, was in möglichstem Maße das Regenwasser abhält.

Die Türöffnung ist im allgemeinen sehr niedrig, so daß man nur gebückt oder kriechend hineinkommen kann. Die Tür ist gleich derjenigen



Abb. 6. *Uksa* von innen gesehen; *tjanjak*, *läuta-pattek*, *kähte-muorak*, *suovva-muorra* u. a. Konstruktionsdetails. Das Bild zeigt auch die Nähte in der *läuta*. Seväs Kote, Teukkajärvi, Tuolpukka, 1932.

¹⁾ Bei meinem letzten Besuch (1933) war auch ein junges Ehepaar im Begriff sich eine eigene, neue Kote zu bauen.

der Zeltkote. Die Einrichtung ist unvollständig und besteht gewöhnlich nur aus einem Ring Steine als Feuerstelle und einem Reisigbelag auf dem Fußboden. Ein Kesselfirst ist nur selten vorhanden.

Anwendung. Die Torfkote dient eigentlich nur als gelegentliches Unterkommen bei der Frühjahrs- und Herbstsammlung der Rentiere und zuweilen bei den Umzügen. Wenn die Rentierherde beim Weiden



in die Nähe einer solchen Kote kommt, können auch die Rentierwächter, zumal bei Unwetter, hier für eine Weile dringend erforderlichen Schutz finden. Auch auf der Jagd während der zwei kurzen Perioden des Jahres, ungefähr einen Monat im Frühjahr und im Herbst, wo die Rentiere freigelassen werden und die Lappen verhältnismäßig unbeschäftigt sind, können derartige Koten vorübergehend in Besitz genommen werden.

Die Tuolpukkalappen haben Torfkoten, bis zu einer Anzahl von sieben Stück, die über das Weidegebiet zerstreut, hauptsächlich in den nördlicheren Teilen desselben, wo die Rentiersammlungen zumeist stattfinden, liegen.

Diese primitive Kottenform ist auch in benachbarten Dörfern von der sesshaften Bevölkerung, den „Ansiedlern“, als Jagd- und Fischereikote aptiert worden.

So habe ich solche Torfkoten

Abb. 7. Weide- und Ruhekote bei Kajanpalo, Tuolpukka. Torfbedeckung über dicht gestellten *sakkek* und *kähte-muorak*. 1929.

an den fischreichen Seen Jorvajärvi und Tuolpukkajärvi angetroffen, Fischern und Jägern von Soppero und Lannavaara gehörend, und den Saangielf hinauf, der Bevölkerung in Lainio gehörend, angetroffen.

3. Die Blockkote.

Laute-kähte; viello-kähte.

Da ich nur ein einziges Exemplar von dieser Kottenform, die in Viikujärvi (von Isak Prost) neuerrichtete Blockkote (Abb. 8), gesehen habe, kann ich mich natürlich nicht im allgemeinen über dieselbe äußern, sondern muß mich einstweilen mit einer Beschreibung des genannten Exemplares begnügen. Angeblich sollte die Kote indessen typisch sein, wie sie in Parkalompola (Munionalusta) vorkommt, von wo sie nach Viikujärvi eingeführt worden ist. Sie bildet ersichtlich eine analoge Entsprechung zur Zeltkote und dürfte als eine entwickelte Form der Torfkote anzusehen sein.

Konstruktion. Das Reiswerk oder Skelett der Kote besteht aus sechs oben gabelversehenen groben Stangen, *sakkek*, die als Sparren gegeneinander (Abb. 8 und 9) geneigt stehen, eine sechskantige Pyramide bildend. Diese Sparren sind oben, ein Stück unterhalb des Rauchfanges,

zusammengebunden mittels außen darauf gelegter und festgenagelter behauener Querbalken, *tår-muorak* (je einer für jede Seite), auf denen das Wandholz zum Teil ruht (Abb. 9). Das Bauholz, *viellok*, besteht aus vierseitig behauenen Baumstämmen oder dicken Bohlen (Abb. 9), die Kante an Kante in einem Kreis auf dem Boden stehen, in einer Linie mit den sechs Sparren, und teils auf den Sparren und teils auf den Querbalken ruhen. Die Stämme, die mitten zwischen den Sparren stehen und bis zum Rauchfang hinausreichen, 3—5 Stück zwischen jedem Sparrenpaar, ruhen ausschließlich auf der Balkenlage, während die übrigen, mehr oder weniger verkürzt, gegen eine Sparre gestützt stehen, wobei sie mit schräge abgefaßten Enden keilförmig von beiden Seiten der Sparre zusammenstoßen, längs dieser eine Fuge bildend (Abb. 9).



Abb. 8. Mit Birkenrinde gedeckte Blockkote in Viikuskjärvi; Eigentümer Isak Prost. Sechs Gabelstangen als Sparren. Der Typus neueingeführt von den Waldlappen in Parkalompolo. 1932.

Die fertig gezimmerte Kote ist nahezu rund oder etwas oval nach unten, mit den kaum merkbaren sechs Ecken, aber nach oben treten die Ecken mehr und mehr hervor, und am Rauchfang ist die Kote sechskantig. Sie bildet demnach der Form nach eine Vereinigung des Konus und der sechskantigen Pyramide.

Über der Blockwand liegt eine wasserdichte Bedeckung von Birkenrinde, *pässek*, die wie Schuppen Schicht für Schicht von unten nach oben gelegt und am Bauholz festgenagelt ist (Abb. 8). Außen auf der Birkenrinde liegt dazu am Boden eine halbmeterhohe Schicht Torf, jeglichen Fußbodenzug verhindernd, und außen auf das Ganze sind lose Stämme gelegt, auf dem Boden stehend und gegen die Kote lehrend, den Torf und die Birkenrinde gegen die Wand anpressend.

Die Türöffnung, *uksa*, besteht aus einem, einen gekappten und unten weggenommenen Stamm umfassenden, Ausschnitt in der Wand nebst einem Ausschnitt zur Hälfte in den zwei nebenstehenden Stämmen, welche die Türpfosten bilden. Die Öffnung ist oben abgerundet. Oberhalb der Öffnung ist an der Innenseite der Wand eine Querleiste festgenagelt, auf der das untere Ende des abgekappten Mittelstammes ruht, und am Boden befindet sich eine verhältnismäßig hohe Schwelle von einem quer

über die Türpfosten genagelten Brett. In der unteren Kante der Schwelle ist ein halbrundes Schlupfloch für die Hunde, *pänaraike*, ausgeschnitten. Die Tür besteht aus Brettern, zusammengehalten von zwei aufgenagelten Querleisten, und sie dreht sich auf zwei angenagelten Lederriemen.

In der Wand der Tür gegenüber, hinter der Küchenabteilung, befindet sich am Boden ein vierkantiges Loch, *skarroraike*, von der Breite eines Wandbalkens — ein Überbleibsel von der einstigen magischen „Hinter-
tür“, nunmehr einem rein praktischen Zweck dienend als Luftloch um Zug durch den Rauchfang hinauf zuwege zu bringen.

Der Kesselfirst ruht auf zwei Querbalken, der eine über der Tür und der andere über der Küchenabteilung; beide an der Innenseite der Sparren angenagelt (Abb. 9).

Das Bauholz der Kote bestand teils aus neu behauenen Stämmen von einer angebrochenen Bauernhütte im alten Dorf Viikusjärvi und teils aus neugefälltem Bauholz aus dem umgebenden Walde.

Einrichtung. Die Fußbodenfläche ist in derselben Weise eingeteilt wie in der Zeltkote, nur mit dem Unterschied, daß der Raum zu beiden Seiten, *läito*, mittels eines Schwellenbalkens, *tjeu(tja)stanpärmek*, in der Mitte in zwei „Kammern“, eine vordere (vornehmere) und eine hintere, jede mit Platz für ein Bett, abgeteilt ist.

Die Placierung des Hausgeräts ist die gewöhnliche. An den Sparren befinden sich Aststümpfe (Abb. 9) und an der Wand hier

Abb. 9. Partie über dem *päso*; Sparre mit *ävssek* zum Aufhängen von Geschirr; das Balkenlager und die Wandbohlen nebst Kesselfirst mit einer Kette. Die Blockkote in Viikusjärvi. 1932.

und da ein Haken oder Nagel zum Aufhängen von Sachen und Gegenständen. Bei der Tür hat der Besitzer den (finnischen) Schuhhalter angenagelt, der sich früher in der erwähnten abgebrochenen Bauernhütte befunden hat.

Dimensionen, in Metern angegeben.

Durchmesser am Fußboden 4,46—4,73.

Höhe bis zum Vereinigungspunkt der Sparren 3,15, bis zum Rauchfang 2,54—2,66, bis zur Balkenlage 1,90—2,02, bis zum Kesselfirst 1,84—1,89.

Länge der Sparren ca. 4,10.

Abstand zwischen den Sparren am Fußboden 1,75—3,12 (das kleinste Maß an der Türseite, das größte an der linken *läito*-Seite).

Höhe der Türöffnung 1,48, Breite 0,38—0,47; Höhe der Schwelle 0,42; Höhe des Hundeloches 0,25.

Länge des Hausflurs ca. 1,90.

Durchmesser der Feuerstelle 0,86—0,93.

Länge der Küchenabteilung ca. 1,85.

Breite des Zimmers: rechts von der Feuerstelle (von der Tür aus gesehen) 1,70, links 1,90.

Anwendung. Die Kote war bestimmt während der Zeit, wo die Familie sich in Viikujärvi aufhielt, bewohnt zu werden, nämlich während des Winters und ein paar Wochen im Herbst (September), wenn die Rentiere auf Grund des Pilzfutters frei umherstreifen durften. Im übrigen werden Zeltkoten, wie oben angegeben die konische Zeltkote den ganzen Sommer und die gebirgslappische Zeltkote beim Umzug während des Winters, angewendet.

*

*

*

Die konische Kote oder die Gabelstangenkote in Vittangi Waldlappendorf ist keine isolierte Erscheinung. Nach Angaben von sowohl den Tuolupukka- als auch den Viikujärvilappen kommt sie allgemein bei den Waldlappen in Parkalompola (Muonionalusta) vor, die im Winter in Blockkoten von oben beschriebenen Typus wohnen, und im Sommer nach dem Berg Halju hinaufziehen mit Zeltkoten von derselben Art wie in Vittangi Waldlappendorf, aber „kleiner und schlechter“. Mit kleineren Variationen ist sie auch, wenn auch ziemlich sporadisch, aus den meisten Gegenden von Lappmarken bekannt¹). Aber sie ist im allgemeinen nur als eine Degenerationsform oder als eine nur gelegentliche, provisorische Kote angesehen worden und ihr wurde darum wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Doch ist sie ihrem Prinzip nach äußerst primitiv und ursprünglich²). Sie gehört dem Urtypus des Zeltes, dem konischen Stangenzelt an, das

¹) Siehe u. a.: A. de la Motraye, *Travels through Europe, Asia and into Part of Africa*. II. London 1723. S. 294 und 298 (Jukkasjärvi, 1817; die Zeichnung, XXXVIII: 1, stimmt nicht mit der Beschreibung überein, sondern ist nach einer Zeichnung in Schefferus *Laponia* ausgeführt); Caroli Linnaei: *Iter Dalecarlicum*. Carl von Linnés ungdomsskrifter samlade av Ewald Ährling II. Stockholm 1889. S. 342 (Dalarne; 1734); M. Outhier: *Journal d'un voyage au Nord*. Amsterdam 1746. S. 217, Fig. C (Tornedalen; 1736); Knud Leem, o. a. A. S. 104 und Tafel XXIII (Norweg. Lappmarken); J. W. Schmidt, *Reise durch einige schwedische Provinzen bis zu den südlicheren Wohnplätzen der nomadischen Lappen*. Hamburg 1801. S. 247 und Tafel bei S. 240 (die Gegend von Röros, Norwegen); Jacob Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken*. III. Helsingfors 1906. S. 119 (Finska Lappmarken; 1820–31); J. A. Friis. *En Sommer i Finmarken, Russisk Lapland og Nordkarelen*. Christiania 1871. S. 185 (Russisches Lappmarken); Fredr. Svenonius, *Om lappkåtar etc.* Svenska Turistföreningens Årsskrift, 1892 (Stockholm). S. 13 (Korpilompolo, Norrbotten) und 15 (vorwiegend „die südlicheren Lappengebiete“); K. B. Wiklund, *Bericht über Reisen in den Jahren 1891 und 1892*. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. XI: 4. Helsingissä 1893. S. 2 (südwestliches Jämtland und Härjedalen); *ibid.* *Om lapparna i Sverige*. *Verdandis Småskrifter*, 82, 2: a uppl. Stockholm 1910. S. 15 (spez. Jämtland); Svenska Turistföreningens Årsskrift, 1899, S. 275 (Kamlunge Träsk, Norrbotten; C. Löwenhielm foto.); A. P. Engelhardt, *A russian province of the North*. Westminster 1899. S. 85 (Kola oder Russisches Lappmarken); U. T. Sirelius, *Über die primitiven Wohnungen der finnischen und ob-ugrischen Völker*. *Finnisch-Ugrische Forschungen*, 1906. S. 122f. (Russisches Lappmarken; efter Julius Ailio); Gustaf Hallström, *Kolalapparnas hotade existens*. Ymer, 1911 (Stockholm). S. 295ff. (Kola; „übrigens in allen Lappmarken“); Ernst Klein, *Två nya jämtlandslapska byggnader på Skansen*. *Jämtländska Studier, Festskrift till Eric Festin*. Uppsala 1928. S. 231ff.

²) K. B. Wiklund, *Lapparna, deras liv och kultur*. Svenska Turistföreningens Årsskrift, 1903 (Stockholm). S. 31: „In den nordischen Wäldern, wo lange, gerade Holzstangen reichlich zugänglich sind, wird ja ein jedes Zelt nahezu aus Naturnotwendigkeit aus einem konusförmigen Gestell von unten nach oben in irgendeiner Weise zusammengefügt, geraden Stangen bestehen müssen, auf die dann eine Umhüllung von Birkenrinde, Fellen oder anderem passenden Material gelegt wird. Am Gipfel der Kote verbleibt dann zweckmäßig eine Öffnung um den Rauch herauszulassen und zwischen zweien der Stangen bleibt die Türöffnung.“ — Ernst Klein, o. a. A. S. 234: „Die Reisigkote („tsakke-gåte“; Jämtland) ist wahrscheinlich die primitivste der noch erhaltenen Wohnungsformen der Lappen.“

sich östlich von den Lappen von den Samojeden und Syrjänen im nördlichen Rußland durch ganz Sibirien bis nach Nordamerika ausbreitet¹⁾). Zweifelsohne bildet sie auch die Ursprungsform für die gebirgslappische Kote, die indessen mit ihrem *pällje*-Skelett eine Entwicklung ohnegleichen in anderer Richtung darbietet.

Es fragt sich nun, ob man berechtigt ist, die heutige Gabelstangenkote als nur eine Degenerationsform anzusehen oder ob sie nicht ein Überbleibsel von der Lappenkote aus jenen Zeiten bildet, wo die Lappen noch nicht Gebirgsnomaden geworden waren und die für die baumlosen Gebirgsheiden so zweckmäßige, leicht transportable *pällje*- oder Bogenstangenkote erfunden hatten. Wäre die heutige Gabelstangenkote eine Degenerationsform, so setzt dies voraus, daß die Lappen überall während einer Zeitperiode diesen ursprünglichen Kotentypus ganz aufgegeben und ausschließlich die entwickelten Formen gehabt haben: die Gebirgslappen ihre Bogenstangenkote, die halbnomadischen Waldlappen ihre feste, pyramidenförmige Blockkote usw. Daß die Gebirgslappen die Gabelstangenkote ganz aufgegeben haben, seitdem sie ihren speziellen, sehr praktischen Kotentypus erhalten hatten, scheint anzunehmen, aber doch benutzen sie stellenweise die Gabelstangenkote als Sommerkote, u. a. in den norwegischen Fjordtälern²⁾, und man weiß nicht wie weit zurück sich dieser Gebrauch erstreckt. Für die Waldlappen dagegen erscheint die Gabelstangenkote, wenn auch primitiv, allzu praktisch um aufgegeben zu werden. So lange sie wirklich innerhalb eines größeren oder kleineren Gebietes nomadisieren, weiden und täglich die Rentiere melken, so daß die Familie in intimem Kontakt mit ihrer Herde stehen muß, scheinen die vor allem in Pite und Lycksele Lappmarken bekannten festen Blockkoten allzu unbequem. Man würde dann einer solchen Kote an jedem Platz bedürfen, wo man sich niederzulassen beabsichtigt, und da es weder in bezug auf die Weide nützlich noch auch für die Rentiere gesund ist, daß man sich jahraus jahrein auf demselben Platz niederläßt, ergibt sich ganz von selbst, wie unzweckmäßig es mit derartigen Koten wäre. Die festen Koten der Waldlappen gehören daher auch zur waldlappischen Rentierzucht, die nur halbnomadisch ist und zu der im großen gesehen nur ein Sommerlager und ein Winterlager oder auf jeden Fall nur eine geringe Anzahl feste Sitze gehören. Eine Parallele findet man bei nördlicheren Gebirgslappen wie den Karesuandolappen, bei welchen, nachdem man mit dem regelmäßigen Melken aufgehört hat und seine Rentiere nur zum Schlachtzweck aufzieht, die Familie die Rentierherde nicht ins Gebirge begleitet, sondern in einer festen Torfkote in einem bestimmten Gebirgslager wohnt, während nur ein paar Leute als Rentierwächter die Aufsicht über die Herde haben.

Aber für die Lappen, die mehr nomadisierend leben und des Melkens wegen mit der Familie die Rentierherde begleiten müssen, ist eine leicht transportable Wohnung erforderlich. Die Gebirgslappen haben seit wohl tausenden von Jahren ihre *pällje*- oder Bogenstangenkote, deren Skelett verhältnismäßig leicht mitzuführen ist. Für die Waldlappen ist indessen auch dieses leichte Skelett bei den Sommerumzügen eine unnötige und beschwerliche Last, die ein oder ein paar Saumtiere erfordert und leicht anhakt und auch beim Schleppen durch das mühsame Waldterrain ver-

¹⁾ Alle die unerhörte Literatur, worin das nordrussische und sibirische konische Stangenzelt („Tschum“ u. a. Bezeichnungen) erwähnt wird, zu zitieren, ist hier nicht nötig. Ich erlaube mir nur auf A. Byhans Ausbreitungskarte in Buschans Völkerkunde, Bd. II (Stuttgart 1923) zwischen S. 320 und 321, U. T. Siirelius' Zusammenstellung in o. a. A. und H. Findeisens kurze Übersicht in o. a. A. S. 370, zu verweisen.

²⁾ Siehe u. a. Ossian Elgström, o. a. A., S. 168ff.

schlossen wird. Man begnügt sich daher damit nur das Kotentuch mitzunehmen, um auf jedem neuen Lagerplatz neue, leicht zu beschaffende Stangen zu einem Kotengerippe von der konischen Form, einer *sagge*- oder Gabelstangenkote, zu hauen. Auf diese Weise hat, meines Erachtens, diese Ursprungsform, vor allem als Sommerkote, unter unseren nomadisierenden Waldlappen wie gleichfalls unter vielen nordrussischen und sibirischen Rentierzüchtern fortleben können. Das allgemeine und konsequente Vorkommen in Vittangi Waldlappendorf und benachbarten Waldlappengebieten und das Auftreten in drei verschiedenen Formen, je nach der Anwendung und der Art des Bedeckungsmaterials, scheint mir dies auch zu bestätigen.

In der Absicht, mein Material betreffend das Vorkommen und die geographische Ausbreitung der verschiedenen Kotypen und verwandter Wohnungsformen zu komplettieren, hoffe ich Gelegenheit zu finden, auf diese Frage zurückzukommen.

Versuch einer Kultur-Analyse von Neukaledonien.

Von

Felix Speiser, Basel.

Neukaledonien liegt an der Peripherie von Melanesien. Benachbart sind ihm die südlichen Neuen Hebriden im Nordosten; während sehr große Meeresstrecken die Insel von allen anderen melanesischen Gebieten trennen.

Es darf daher rein theoretisch angenommen werden, daß viele der Wanderzüge, in welchen sich die Besiedlung der Südsee von Westen her vollzogen hat, Neukaledonien nicht berührt haben, so daß die Kultur Neukaledoniens, verglichen mit den Kulturen der auf der großen Wanderstraße gelegenen Inseln eine relativ einfache sein muß. In der Tat mutet die neukaledonische Kultur wenig komplex an: wir haben eine große „Primitivität“ in allen Erscheinungen der materiellen Kultur, in welcher die große Entwicklung, z. B. der Holzschnitzerei, wie ein Fremdkörper erscheint.

Aus Sarasins monumentalem Werke über die Anthropologie der Neukaledonier (Sarasin: Anthropologie) ergibt sich, daß die Neukaledonier zu den altertümlichsten Formen des austro-melanesischen Menschstammes zu zählen sind (a. a. O. 485ff.). Schmidt (Mitt. Anthr. Ges., Wien XXIX) stellt fest, daß die altertümlichsten Sprachen Melanesiens in Neukaledonien, den Loyaltyinseln und den südlichen Neuen Hebriden zu finden sind. Ray (The Melanesian Island Languages, 595) sagt, daß sich in den Sprachen Neukaledoniens und der Loyaltyinseln auffallend wenig indonesische Worte nachweisen lassen.

Anthropologie und Linguistik deuten also darauf hin, daß das abseits der großen Wanderstraße gelegene Neukaledonien tatsächlich viel Altertümliches bewahrt hat, und es wird sich darum handeln, auch ethnologisch die altertümlichen Elemente herauszuschälen und von jüngeren Elementen zu trennen.

(Wir werden unsere Untersuchungen nicht ausdehnen auf die Loyaltyinseln, denn obschon deren Kultur sich im großen und ganzen an die Neukaledoniens anschließt, unterscheidet sie sich doch in nicht unwichtigen Punkten von derselben. Es könnten dabei vor allem polynesishe Beeinflussungen in Frage kommen, über diese wissen wir heute aber noch recht

wenig, und eine eingehende Behandlung der Kulturgeschichte der Loyaltyinseln würde unsere Analyse der neukaledonischen Kultur nur wenig fördern können, auch wird absichtlich auf die Berücksichtigung der kleineren Inseln Melanesiens verzichtet: es kann sich im heutigen Stadium unserer Untersuchungen nur darum handeln, die wichtigsten Kulturströme anzudeuten; aus ihnen lassen sich nachher vielleicht die sekundären Beziehungen ableiten. Die kleinen Inseln sind ja immer zuerst von den Wanderzügen besetzt worden und stellen daher meistens besonders schwierige kulturhistorische Probleme dar.)

Abseits der großen Wanderstraße wie Neukaledonien liegen auch die südlichen Neuen Hebriden: Tanna, Erromanga, Futuna, Aneityum und Aniwa; auf die Gemeinsamkeiten im Kulturgute dieser Inseln und Neukaledoniens habe ich schon in einer früheren Arbeit (Kulturkomplexe) hingewiesen, und es kann nicht daran gezweifelt werden, daß die Kulturen von Neukaledonien und der südlichen Neuen Hebriden einst sehr nahe verwandt gewesen sein müssen, wobei die Kulturen der letzteren Inseln viel ärmer sind, als die Kultur Neukaledoniens, so daß angenommen werden muß, es habe sich über die einst beiden Gebieten gemeinsame „Ur“-kultur in Neukaledonien allein eine andere Kultur gelegt, welche alle die Kulturelemente gebracht habe, die Neukaledonien mehr besitzt als die südlichen Neuen Hebriden.

Sarasin (Ethnologie, 3 u. 135) will nicht entscheiden, ob für Neukaledonien eine ein- oder mehrmalige Besiedlung in Frage komme, doch meint er, die Neukaledonier seien wohl aus der Gegend der Torresstraße hergekommen, wofür einerseits ergologische Übereinstimmungen der beiden Gebiete sprechen, andererseits die nahe somatische Verwandtschaft mit den Australiern. Die Neukaledonier seien aber schon sehr lange isoliert gewesen (a. a. O. 311) und dies habe zur Herausbildung typischer neukaledonischer Kulturgüter geführt, welche er aufzählt:

Stil der Holzsulpturen an den Hütten — Federmantel der Masken — Scheibenbeil — andere Beilformen — kugelige Dächsel — Festlanzen — Keulenformen — Netzaschen für Schleudersteine — Münzköpfe — Geldschiffchen — Meleagrinnamesser — Halsbänder aus Serpentinperlen — gefärbte Schnüre aus Pteropuswolle.

Andererseits hätten sich in Neukaledonien dank der langen Absonderung auch viele alte Kulturelemente erhalten können.

Wir werden sehen, daß wir die eben zitierte Liste von Sarasin in einigen Punkten werden verändern müssen. Sarasin (Anthr. 472ff.) stellt ferner fest, daß in der Nordhälfte der Insel die Leute kleiner gewachsen, stark dolichokran, prognath und breitnasig seien, während sie im Süden (Kanala) größer, leicht dolichokran, wenig prognath und schmalnasiger seien. Er glaubt aber nicht, daß diese Verschiedenheit auf zwei verschiedenrassige Einwanderungen zurückzuführen sei, sondern daß es sich um zwei Typengruppen handle, welche sich in freier Variabilität aus unbekannten Ursachen herausgebildet hätten (a. a. O. 476).

Er glaubt auch, daß die ethnologischen Tatsachen diese seine Auffassung stützen: da es auf der Insel kein Gebiet gebe, „das durch den Besitz eines Komplexes von fremdem Kulturgut aus dem allgemeinen kaledonischen Rahmen heraustreten würde, auf eine Invasion von außen hindeutend“ (a. a. O. 473). Sarasin tritt also für die Einheitlichkeit der neukaledonischen Kultur ein, wobei er aber zugibt, daß Varianten des gleichen Kulturgutes in verschiedenen Teilen der Insel vorkommen (a. a. O. 473), wie z. B. die Ornamente der Hüttendachaufsätze im Norden naturalistische Darstellungen des menschlichen Kopfes oder Körpers sind, die sich in der Kanalagegend in rein geometrische Figuren auflösen.

Sarasin verwirft darum Bourgarels Ansicht, laut welcher in Neukaledonien eine ältere Rasse: klein, dunkelhäutig, dolichocephal, breitenasig und stark kraushaarig, vielleicht erst im 18. Jahrhundert überdeckt worden sei durch eine großgewachsene, hellfarbige Rasse mit feinen Lippen, geringer Prognathie, breiterem Kopfe und wenig krausem Haare, wahrscheinlich malayo-polynesischer Herkunft (a. a. O. 482). Andere Forscher sprechen direkt von polynesischem Einflusse (a. a. O. 482).

Sarasin (a. a. O. 481) meint, daß der rassenmäßige Einfluß, der ja historisch nicht zu bezweifelnden polynesischen Einwanderungen kaum merkbar sei, was aber nicht hindere, daß die wenigen polynesischen Ankömmlinge polynesisches Kulturgut eingeführt hätten, besonders auf den Loyaltinseln.

Aus dem Gesagten ergibt sich Sarasins Ansicht, daß sowohl Kultur wie Rasse Neukaledoniens sehr einheitlich seien, wenn beide auch eine südliche und eine nördliche Variante ausgebildet haben. Den polynesischen Einfluß schätzt er sehr gering ein, und kulturell sieht er die neukaledonische Kultur als eine in der Hauptsache melanesische an, welche in der Zeit ihrer langen Isolierung diejenigen typischen Kulturgüter ausgebildet habe, deren Liste wir oben gegeben haben.

Ich habe schon gesagt, daß anzunehmen ist, Neukaledonien und die südlichen Neuen Hebriden hätten einst eine gleiche, sehr armselige Kultur besessen, und daß die Kulturgüter, welche Neukaledonien mehr besitzt als die südlichen Neuen Hebriden, dorthin gelangt sein müßten durch eine spätere melanesische Kulturwelle, welche die südlichen Neuen Hebriden nicht mehr erreicht hätte.

Diese Vermutung wird nun in der erfreulichsten Weise gestützt durch die Mitteilungen von Leenhardt in seinem vortrefflichen Buche: *Notes d'Ethnologie Néo-Calédonienne*. Leenhardt ist ein protestantischer Missionar, welcher während langer Jahre in Neukaledonien gearbeitet hat und welcher heute wohl als der beste Kenner der dortigen Kultur angesehen werden darf, so daß seinen Angaben großes Gewicht beigelegt werden kann.

Leenhardt spricht von nicht wenigen Kulturgütern, welche teils nur im Norden der Insel heimisch sein sollen, oder welche sich vom Norden her über die ganze Insel ausgebreitet haben. Er stellt sich damit in bewußten Gegensatz zu den Forschern, welche wie Sarasin, und ältere Autoren, eine durchgehende Einheitlichkeit der Kultur in Neukaledonien annehmen und wenn die betreffenden Kulturgüter wirklich von einer besonderen Welle von Einwanderern gebracht worden sind — was ja kaum anders denkbar ist —, so müßte sich auch der somatische Unterschied zwischen dem Süden und dem Norden auf ein, wenn vielleicht auch numerisch sehr schwaches, fremdes Rasselement zurückführen lassen.

Die Möglichkeit, daß die dem Norden angehörenden Kulturelemente dort spontan entstanden sein könnten, brauchen wir ernstlich nicht in Frage zu ziehen, nur schon darum nicht, weil es uns gelingen wird, in den meisten Fällen ihre Verwandtschaft mit Kulturgütern aus Neuguinea nachzuweisen.

Dabei soll nicht bestritten werden, daß für diejenigen Kulturelemente, welche nur in Neukaledonien vorkommen, selbständige Entstehung auf der Insel anzunehmen ist.

Wenn nun auch eingewendet werden wird, daß viele Kulturgüter, welche Leenhardt auf den Norden zurückführt, tatsächlich auch im Süden vorkommen, wie z. B. Hüttendachaufsätze, so kann dies niemals als Argument gegen die Angaben von Leenhardt benutzt werden — Leenhardt kann seine Ansicht wohl begründen, und es ist klar, daß Kulturgüter, welche eigentlich dem Norden angehören, oder sagen wir

besser, welche von Norden her in der Insel eingedrungen sind, sich nach dem Süden ausgebreitet haben, wie ja Sarasin selbst bemerkt, daß der Stil der Hüttendachaufsätze sich vom Norden nach dem Süden nicht unwesentlich verändert, trotzdem er die Aufsätze als allgemein neukaledonisch ansieht. Ein Vorkommen mutmaßlich nördlicher Kulturgüter auch im Süden kann uns also nicht beirren, im Glauben an die Richtigkeit der Angaben Leenhardts, und wir werden sehen, daß diese Angaben durch den allgemeinen Befund voll bestätigt werden.

Haddon (Man, 1931, 275) weist in seiner Besprechung von Leenhardts Buch daraufhin, daß eine genauere Untersuchung der importierten Kulturgüter Aufschluß geben könnte über die Kultur der Einwanderer, welche offenbar das Nordende der Insel erreicht haben, und dies soll das Ziel unserer folgenden Untersuchungen sein.

Dem Norden gehören nach Leenhardt an (Notes . . .):

Die Hausstatuen — sie sind jedenfalls von Norden her nach Süden gelangt (a. a. O. 12);

die Masken — desgleichen (l. c. 12 & idem: Documents . . . pag. 147, Anm. 27);

der Vogel auf den Häuptlingshäusern (Notes . . . 13);

das Menstruationshäuschen aus Zweigen (a. a. O. 9);

die Keramik (a. a. O. 33);

die Ausdehnung der sexuellen Meidungen (a. a. O. 69), immerhin nur vom Stamme der Nenema nachgewiesen;

die Hacke (a. a. O. 106);

die Beerdigung mit freiem Kopfe (a. a. O. 145, Anm.);

die Hockerbestattung (a. a. O. 217, Anm.);

der Hades im Meere (a. a. O. 216), im Süden in den Bergen;

besondere Seelenvorstellungen (a. a. O. 221);

die Nasenperforation der Seele (a. a. O. 216);

die Irrigation (?) (a. a. O. 112).

Es ist nun eben bezeichnend, daß — mit wenigen Ausnahmen, auf welche wir noch zurückkommen werden — alle diese Kulturgüter den südlichen Neuen Hebriden fehlen.

Wenn wir annehmen, daß einst kulturelle Beziehungen zwischen Neukaledonien und den südlichen Neuen Hebriden bestanden haben, so müssen also die genannten in den Neuen Hebriden fehlenden Kulturgüter einer einzigen Kulturwelle angehört haben, welche wohl Neukaledonien, aber nicht mehr die südlichen Neuen Hebriden erreicht hat, weil damals offenbar der Verkehr zwischen den beiden Gebieten schon abgeschnitten gewesen ist.

Daß nun eben diese Elemente in ihrer Gesamtheit in den Neuen Hebriden fehlen ist eine Bestätigung der Angaben von Leenhardt, daß sie ein jüngerer Import in Neukaledonien seien.

Die meisten Elemente weisen nach Neuguinea, und als Ausgangspunkt der Einwanderer im besonderen möchte ich die Gegend der Sepikmündung ansehen, ohne mich damit geographisch allzusehr festlegen zu wollen, aber wir werden sehen, daß fast alle Elemente am Sepik zu finden sind.

Wenn wir von einem geschlossenen Kulturkomplex sprechen, welcher von der Nordküste Neuguineas nach Neukaledonien gelangt sei, so will dies natürlich nicht sagen, daß alle Elemente eines solchen Komplexes Neukaledonien erreicht oder sich dort gehalten haben. Man wird annehmen müssen, daß an Zahl relativ schwache kulturell aber sehr starke Einwanderer die Nordspitze Neukaledoniens besiedelt haben, wo sie sich offenbar den „Ur“bewohnern gegenüber zu halten vermochten.

Anthropologisch sind sie fast völlig in der Masse der Eingeborenen aufgegangen (wenn man eben nicht den anthropologischen Typus von Nord-neukaledonien auf sie zurückführen will), kulturell aber sind sie imstande gewesen, der Kultur der Eingeborenen allerlei Elemente aufzuzwingen, während andere nicht aufgenommen worden sind, z. B. der ausgesprochene Krokodilkult von Neuguineas Nordküste konnte keinen Fuß fassen, weil in Neukaledonien das Krokodil fehlt, ebensowenig der Betelgenuß u. a. m.

Behandeln wir nun die einzelnen Elemente um ihre Abstammung aus der Gegend der Sepikmündung zu belegen.

Die Statue. Man wird natürlich nicht erwarten können, in Neukaledonien und in Neuguinea identische Statuen zu finden: es war unvermeidlich, daß im neuen Gebiete der Stil sich abändern mußte, eben zum typisch neukaledonischen Stile. Dennoch scheint mir die Verwandtschaft noch erkennbar:

Betrachten wir zunächst die großen anthropomorphen Schnitzereien:

In Neukaledonien handelt es sich ausschließlich um Brettstatuen, welche sich an den Hauseingängen und im inneren der Häuser finden (Sar. Ethn. Atlas, Taf. 29/30). Es sind Ahnenstatuen, bei welchen das Gesicht allein naturalistisch ausgebildet ist, während der Leib schon in geometrische Figuren übergegangen ist, deren Ableitung aber von der naturalistischen Darstellung des menschlichen Leibes und der Glieder noch wohl erkannt werden kann (Sar. a. a. O., Taf. 38ff.). Alle diese Statuen sind als Hüttenteile, als unselbständig und nicht zur Aufstellung im Freien gedacht. Skulptierte Bretter werden auch im Inneren der Hütten als Dachverkleidung aufgehängt.

Am Sepik und in seinem Mündungsgebiete haben wir nun eine ganz ähnliche Skulptur. Wenn wir von der Kleinplastik absehen, so müssen wir erkennen, daß mit wenigen Ausnahmen die großen Skulpturen auch nicht als selbständige Statuen gedacht sind, sondern ebenfalls als Brettstatuen, welche in und vor den Häusern aufgestellt werden, nicht zwar in organischer Verbindung mit dem Hause selbst, aber doch so an die Wände gestellt, daß ein Beschnitzen der Rückseite des Brettes sich erübrigt. Sie stellen ebenfalls Ahnen dar, sind keineswegs auf die Nordküste Neuguineas beschränkt, sondern finden sich auch am Papuagolfe, wo sie als „Agiba“ bezeichnet werden.

Gleiche Bedeutung wie die geschnitzten Bretter als Ahnendarstellungen haben die bemalten Rindenstücke (Reche, Taf. XVII u. XVIII). Sie hängen an den Hauswänden, und man wird die große Stilähnlichkeit mit Neukaledonien nicht verkennen können: nicht in den Gesichtern, aber in der beginnenden Stilisierung des Leibes (man beachte vor allem a. a. O. XVII, 5, XVIII, 2, wo die medianen Kreuzfiguren der neukaledonischen Statuen schon vorgebildet sind, was ich nicht auf Konvergenz allein zurückführen möchte). Aber auch an den eigentlichen Statuen (a. a. O. Taf. XIX, 1—3) zeigt sich, wie in Neukaledonien, die plastische Herausarbeitung des Gesichtes und die Stilisierung des Körpers, die schließlich zu ähnlicher Musterung führen muß, wie in Neukaledonien, eine Ähnlichkeit, welche mir größer zu sein scheint, als Konvergenz allein bedingt (wir sehen ja überall die Tendenz, das Gesicht naturalistisch, den Körper schematisch zu gestalten).

Die Ähnlichkeit wird besonders auffallen, wenn wir die Kampfschilde (a. a. O. LVIIff.) ansehen. Die neukaledonischen Statuen scheinen mir da direkt vorgebildet zu sein.

Man mag dies als Konvergenz bezeichnen, aber es ist doch eben mehr als solche, wenn wir feststellen, daß in dem einen Gebiete die eigentliche selbständige große Statue durchaus fehlt, im andern sehr selten ist.

Und von Konvergenz kann dann um so weniger die Rede sein, wenn wir in beiden Gebieten an den Statuen das Gorgoneion finden. Am Sepik und seinem Mündungsgebiete kommt die Darstellung der gebleckten Zunge recht häufig vor (Reche, Taf. LXXVIII, 4—5), sie ist auch am Papuagolfe nachzuweisen, sie ist aber auch in Neukaledonien nicht selten (Sar. Ethn. Atlas, Taf. 38, 4. 5. 6). Anderswo, als noch in Neu-Irland, fehlt das Gorgoneion, so viel mir bekannt; nur in Neuseeland ist es sehr verbreitet, worauf ja schon Graebner aufmerksam gemacht hat. Die Verwandtschaft der Statuen wird also durch dieses gemeinsame Merkmal, wie mir scheinen will, außer Frage gestellt.

Eine weitere Verwandtschaft mit Neuguinea zeigt sich in den jüdischen Nasen, worauf unten noch zurückgekommen werden soll.

In den kleineren Statuetten finden wir stilistisch — dies muß zugegeben werden — wenig Verwandtschaft, aber auf eine Besonderheit sei immerhin aufmerksam gemacht: Leenhardt (Notes, 82) berichtet von der Sitte, daß die Frauen sich bei den großen Festen auf die Hausdächer stellen und auf die Männer urinieren, auch daß sie ihre Geschlechtsteile zeigen. Es scheint mir nicht unmöglich, daß kleine neukaledonische Statuetten von nackten Frauen, deren Hände sich den Genitalien nähern (Abbildungen liegen keine vor, doch befindet sich eine solche Statuette im Museum für Völkerkunde in Basel), solche

Exhibitionierende Frauen darstellen könnten. Jedenfalls ist bemerkenswert, daß am Sepik an vielen Männerhäusern hoch am vorderen Giebel roh geschnitzte, über lebensgroße Frauenfiguren angebracht sind, mit weit gespreitzten Beinen und deutlich ausgebildeter Vulva; auch kommen kleinere Statuen dieser Art vor (Reche, Taf. LXXII, 3 u. Abb. 413, S. 387). Derartige Statuen, die natürlich nicht mit gewöhnlichen Frauenstatuen verwechselt werden dürfen, sind mir sonst nirgends aus Melanesien bekannt, so daß es sich doch wohl um direkte Übertragung handeln dürfte, wonach also auch in Neuguinea Frauen bei gewissen Festen exhibitioniert oder sogar uriniert hätten, doch liegen hierfür bis jetzt keine Beobachtungen vor.

Weitere Verwandtschaft sehe ich in den

Masken. Dies mag gleichfalls überraschen, allein zunächst ist zu bemerken, daß es sich um geschnitzte Holzmasken handelt, welche in Melanesien gar nicht so häufig auftreten. Als mögliche Verwandte fallen die Masken von Neu-Irland ihres besonderen Stiles wegen von vornherein weg, die Masken von Neu-Britannien leiten sich von denen Neuguineas ab, ebenso die vom Papuagolfe und so bleiben als mögliche Verwandte nur gewisse Maskentypen von Malekula-Ambrym. Diese könnte man, der ähnlichen Nasenbildung wegen (Speiser, Ethn. Mat., Taf. 90) zu den neukaledonischen in Beziehung setzen, doch ist zu bedenken, daß wir zwischen den beiden Gebieten die völlig maskenlosen südlichen Neuen Hebriden haben, auch möchte ich die Malekula-Ambrym-Masken direkt von Neuguinea ableiten. So bleibt wiederum als Heimat der Masken nur die Nordküste Neuguineas übrig. In was sind sich die Masken der beiden Gebiete aber ähnlich? Charakteristisch für die neukaledonische Maske ist die meist sehr stark gebogene Nase, so daß sie sich manchmal fast kreisförmig schließt (Sar. Ethn. Atlas, Taf. 65. 66). Dies ist eine so eigenartige Bildung, daß sie sich von irgend etwas ableiten muß, und da werden wir uns an die Statuetten und auch Masken von Nord-Neuguinea erinnern, mit ihren Rüsselnasen, welche allerdings meistens viel weiter herunter reichen als bloß bis zum Munde, doch will dies nicht viel sagen: Rüsselnasen kommen übrigens auch am Sepik vor (Reche, Taf. LXXIX, 1 u. 5).

Es gibt noch eine weitere Erklärung für die enormen Nasen, welche ja auch auf den Brettstatuen vorkommen (Sar. Ethn., Atlas, Taf. 40), eine Erklärung, welche die vorige keineswegs ausschließt: Wenn wir uns den Typus der ursprünglichen Eingeborenen Neukaledoniens vergegenwärtigen wollen, so müssen diese, da die Einwanderer anscheinend nur wenig die Rasse verändert haben, ungefähr den heutigen Typus besessen haben, der ja auch dem Typus der südlichen Neuen Hebriden nicht allzu fern steht — jedenfalls hatten sie nicht die jüdische Nase. Wenn unsere Einwanderer von Neuguinea gekommen sind, von der Nordküste, so gehörten sie dem stark jüdisch anmutenden (Papua-) Typus an und müssen daher den Eingeborenen Neukaledoniens zum mindestens sehr fremdartig, vielleicht sogar lächerlich vorgekommen sein. Es handelt sich also entweder um eine Karikatur der Einwanderer durch die Eingeborenen in den Masken, oder, was wahrscheinlicher ist, um eine bewußte Übertreibung ihres eigenen Typus durch die Einwanderer selbst, denn die Masken stellten ja ihre Ahnen dar, und nicht die der Eingeborenen, und dies mußte durch den Gesichtstypus der Masken unverkennbar deutlich zum Ausdrucke gebracht werden. Die Eingeborenen hatten wahrscheinlich zunächst kein Recht auf das Maskentragen. Wenn dann auch flachgesichtige Masken in Neukaledonien vorkommen (Sar. Ethn. Atlas, Taf. 65, 66), so werden dies Masken sein, die in einer späteren Periode schon den Typus der Eingeborenen angenommen haben, als das Maskenrecht auch an diese übergegangen war.

Für die Nordküste von Neuguinea spricht ferner der Haarwulst der Masken. Haarwülste werden nun zwar von den Neukaledoniern getragen: Sie stecken ihre langen Haare durch eine geflochtene Röhre, und Bourgarel (Sar. Ethn. 160) gibt an, daß das Haar im Süden seltener lang getragen worden sei, als im Norden, so daß der Haarwulst überhaupt auf die Einwanderer zurückzuführen wäre. Wir haben nämlich an der Nordküste Neu-Guineas (vor allem in der Nähe der Sepikmündung: Awar, bei den Monumbo) eine Haartracht, bei welcher die Haare wie in Neukaledonien durch eine geflochtene Röhre hindurch gezogen werden, und da dies eine fast identische Tracht ist, wie in Neukaledonien, möchte ich annehmen, daß diese Haartracht eben typisch für die Einwanderer gewesen und an ihren Masken dann besonders zum Ausdrucke gebracht worden sei.

Die Maske Neukaledoniens zeichnet sich nun durch den mit ihr verbundenen Federmantel aus, welcher den Mantel aus Pflanzenfasern anderswo ersetzt. Es kommt nun eine derartige Verwendung von Federn, in ein grobes Netz eingeflochten, nur in Neuguinea vor, nirgends sonst in Melanesien, so viel mir bekannt; vom Sepik liegen Rückentaschen vor aus Netzgeflecht mit eingebundenen Federn (Reche, Taf. L) . . . sie scheinen auch weiter westlich vorzukommen . . . und so kann diese so selten auftretende Idee: Federn in ein Netz zu flechten, kaum auf Konvergenz beruhen, sondern sie wird wohl von den Einwanderern gebracht worden sein. Warum allerdings in Neukaledonien der Fasermantel in einen Federmantel umgewandelt worden ist, kann ich nicht sagen, an passendem pflanzlichem Materiale wird es dem Neukaledonier kaum gefehlt haben.

Daß die Masken in Neukaledonien nichts Autochthones gewesen sind, scheint mir daraus hervorzugehen, daß heutzutage in Neukaledonien anscheinend niemand mehr weiß, zu was die Masken eigentlich dienen. Das Maskenwesen ist ja heute in fast der ganzen Südsee stark degeneriert, aber wir können doch überall noch feststellen, daß es einst große Bedeutung in animistischer und sozialer Hinsicht gehabt hat: daß darin bei den Toten- und Initiationsfesten die Ahnen aufgetreten sind. Wenn uns nun auch

aus Neukaledonien genügend Berichte vorliegen aus einer Zeit, als die eingeborene Kultur noch nicht allzu stark zersetzt sein konnte, so fehlen uns doch alle Angaben über irgendeinen tieferen Sinn des Maskenwesens. Sarasin welcher alle Berichte sorgsam gesammelt hat (Ethn. 239), kann uns nicht viel mehr sagen, als daß die Masken bei Festen aufgetreten seien, um die Leute zu belustigen und scherzhaft zu erschrecken, aber eine ernste rituelle Bedeutung der Masken kommt nirgends zum Vorschein. Es scheint zwar, daß Maskenfreiheit bestanden habe, nach einer Mythe bei Leenhardt (Doc. 147 ff.) zu schließen, wo ein Mann, der seinen unbequemen Gast töten will, zuerst eine Maske anlegt. Aber von einem organisierten Auftreten Maskierter, wie anderswo, von einer Verbindung mit sozial-religiösen Institutionen wird uns nirgends berichtet, so daß also geschlossen werden darf, es sei das Maskenwesen in Neukaledonien überhaupt ein Fremdkörper: ein unverstandenes, importiertes Kulturgut. Dies hält auch Sarasin für möglich (Ethn. 241), doch meint er, die Maske müsse in Neukaledonien schon sehr alt sein, ihres besonderen Stiles wegen, und sie sei zuerst im Norden aufgetreten.

Wenn Sarasin (a. a. O. 239) angibt, das Maskentragen sei das Vorrecht gewisser vornehmer Leute gewesen, so würden diese eben die Einwanderer gewesen sein, welche die Masken mitgebracht hatten, und wenn es richtig ist, daß der Maskengeist ein Wasserdämon gewesen ist, so wäre dies vielleicht die Erinnerung an die Wasserdämonen, welche gerade in Nordneuguinea bei den Initiationen auftreten.

Auf Neuguinea deutet ferner die Verzierung mit Abrus (Sar., Atlas, Taf. 65, 3, 4, 5).

Vom Vogel sagt Leenhardt (Notes 13), daß er nur auf den Häuptlingshäusern aufgestellt werden durfte. Vogeldarstellungen krönen nicht selten Zeremonialhäuser in Neuguinea, z. B. am Sepik (Reche, XXXI u. XXXIV). Wenn also Einwanderer aus Neuguinea diese Hausabzeichen mitgebracht und wenn sie sich zudem zu einer herrschenden Schicht gemacht hätten, so wäre die Beschränkung der Vogeldarstellung auf Häuptlingshäuser verständlich. Viele dieser Vögel sind sehr roh gearbeitet: nur andeutungsweise aus einem Wurzelstocke heraus geschnitten (Leenhardt a. a. O.). Auch dies finden wir an der Nordküste von Neuguinea, z. B. stark verbreitet in Umboi, allerdings auch in Malekula-Ambrym. Aber auch dort vermute ich Einflüsse direkt aus Neuguinea, und so dürfen wohl auch die neukaledonischen Vögel auf Neuguinea zurückgeführt werden.

Von der Keramik machen es Leenhardts Angaben (Notes 33, Doc. 81 u. 152) sehr wahrscheinlich, daß sie vom Norden her importiert worden ist. Dagegen spricht, daß Sarasin (Ethn. 107) in Muschellagern häufig Tonscherben gefunden hat, doch ist über das Alter dieser Fundstellen nichts Sicheres auszusagen, sie können relativ jung sein, und Leenhardts Angaben sind doch sehr bemerkenswert.

Was nun die Technik anbetrifft, so ist die Knettechnik nur belegt durch Vieillard & Deplanche und Glaumont (Sar. Ethn. 108), und es ist sicher, daß die am meisten geübte Technik die Spiralwulsttechnik gewesen ist. Schurig (Die Südseetöpferei. Leipzig 1930) kann nachweisen, daß die Spiraltechnik papuanisch, die Knettechnik melanesisch ist, und wenn überhaupt die Knettechnik in Neukaledonien vorgekommen ist, so gehörte sie zum alten melanesischen Kulturgute (wogegen aber das Fehlen der Töpferei in den südlichen Neuen Hebriden spricht), und die nach Leenhardt importierte Töpferei wäre die papuanische Spiraltöpferei.

Auch diese ist in Nordneuguinea sehr verbreitet, eben wieder gerade im Sepikgebiete, wo sie deutlich anthropomorph ist (Reche, Taf. XLV).

Anthropomorphe Ornamente sind nun auch an den neukaledonischen Töpfen recht häufig (Leenhardt, Notes 32), und wenn Sarasin sagt, daß die Augen meistens wie kleine Röhrchen geformt sind (Ethn. 112), so mag auch diese kleine technische Einzelheit an den Sepik erinnern, wo die Augen oft weit vorstehen (Reche, Taf. XLV u. Abb. 171).

Es ist nun keineswegs selbstverständlich, daß die Keramik anthropomorph wird, und so möchte ich gerade deswegen darauf besonderes Gewicht legen und sagen, daß die anthropomorphe Spiraltöpferei von den Einwanderern aus Neuguinea nach Neukaledonien gebracht worden sei.

Der Schädelkult ist in Neukaledonien stark ausgebildet. Die Leichen werden so beerdigt, daß der Kopf auf der Oberfläche bleibt, so daß der Schädel nach der Verwesung leicht abgenommen und auf einem Altare neben andere Schädel aufgestellt werden kann. Nach Sarasin (Ethn. 264, 268) soll diese Beerdigungsart auf der ganzen Insel vorgekommen sein: er gründet sich auf eine Angabe von Turner. Dagegen möchte ich aber den Mitteilungen von Leenhardt (Notes 146, Anm. u. 217) mehr Glauben schenken, welcher diese Beerdigungsart ausdrücklich nur im Norden vorkommen läßt.

Nach Sarasin (Ethn. 265) soll aber das Aussetzen der Schädel auf der ganzen Insel üblich gewesen sein. Die Angaben widersprechen sich also einigermaßen. Ich halte es aber doch für berechtigt, den Schädelkult den Einwanderern zuzusprechen, denn dieser fehlt in den südlichen Neuen Hebriden durchaus, während er in Nordneuguinea sehr verbreitet ist. Es ist kein Grund zur Annahme, daß ein Bestattungsbrauch sich nicht schneller über die Insel ausgebreitet haben könnte, als andere Kultur-elemente, und schließlich haben sich ja auch Statue und Maske in Neukaledonien weit nach Süden ausgebreitet.

Mit dem Schädelkult scheint die

Hockerbestattung meistens verbunden gewesen (Leenhardt, Notes 217, Anm.), aber sie soll nur im Norden üblich gewesen sein. Sarasin (Ethn. 264) bezweifelt dies, sich auf eine Angabe von Turner stützend; aber auch da möchte ich mehr auf die Angaben von Leenhardt vertrauen, zumal direkte Beobachtungen von Hockern aus dem Süden nicht vorliegen, während sie aus dem Norden häufig sind.

Über die Bestattungsarten in Nordneuguinea wissen wir nicht viel, so daß ich es nicht wage, mit Sicherheit die Hockerbestattung von Neuguinea herzuleiten, immerhin darf man dies mit Wahrscheinlichkeit tun, denn sie kommt in den südlichen Neuen Hebriden sozusagen nicht vor (Humphreys, 89).

Über Menstruationshäuschen ist aus Neuguinea wenig bekannt, und die Hacke halte ich überhaupt für keine solche, sondern für eine mißverstandene Keule, so daß wir dieses Element fürderhin ganz aus unseren Betrachtungen weglassen wollen.

Ebenso ist uns wenig bekannt über die Lage des Hades in Neuguinea, während die

Nasenperforation dort zwar vorkommt, aber überhaupt weit in Melanesien verbreitet ist.

Die Irrigation ist ein sehr wichtiges Problem.

Es ist nicht zu behaupten, daß sie sich in Neukaledonien auf den Norden beschränke, aber es kann kaum angezweifelt werden, daß sie einer ganz jungen Kulturwelle angehören muß, welche sich doch wohl von der Kultur des Wasserreises abgezweigt hat. Dann müßte die Irrigation unbedingt einer jüngeren Immigration zugeschrieben werden, und Leenhardt (Notes 112) übermittelt uns eine Tradition, laut welcher den Eingeborenen die Irrigation der Tarofelder gelehrt worden ist durch die Pa-

nyamanya. In den südlichen Neuen Hebriden fehlt die Irrigation mit wenigen Ausnahmen, sie kann also nicht zur „Ur“-kultur gehört haben. Und es ist kein Beweis gegen den Import der Irrigation durch die Einwanderer, wenn sich diese auch im Süden der Insel findet, denn gerade Verbesserungen in der Wirtschaft werden von den Eingeborenen meistens sehr willig aufgenommen, und so kann sie sich schnell über die ganze Insel ausgebreitet haben, wie der Schädelkult usw.

Von den 13 Elementen nun, welche laut Leenhardt vom Norden nach dem Süden gedrungen sind, haben wir also die Hausstatuen, Masken, Vogel, Keramik, Schädelkult, Irrigation auf Neuguinea zurückführen können, dazu sind noch gekommen: Exhibitionierende Frauen, Haarwulst, Federmantel. Alle diese Elemente fehlen in den südlichen Neuen Hebriden und es wird sich nun darum handeln, noch weitere Elemente zu finden, welche wir der Kultur der Einwanderer zuschreiben dürfen, wobei es sich vor allem um Elemente handeln muß, welche den südlichen Neuen Hebriden fehlen. Da wären zu nennen:

Monolithen. Sarasin (Ethn. 11) hat im Norden der Insel (Pam & Bondé) Steinreihen gefunden, bezeichnenderweise eben auf den Norden beschränkt. Im Sepikgebiete finden wir nun fast in jedem Dorfe einen Monolithen, und so möchte ich sie der Kultur der Einwanderer zuschreiben, dies um so mehr, als diese Einwanderer ja augenscheinlich den ausgebildeten Ahnenkult gebracht haben müssen (Statuen und Masken) und eine enge Beziehung besteht zwischen Stein- und Ahnenkult (Leenhardt, Notes 214), indem in Neukaledonien, wie in Melanesien sonst die Ahnen-seelen sich in den heiligen *ba*-Steinen verkörpern, welche in großer Zahl um die Häuser der Eingeborenen herum aufbewahrt werden. Diese Steine fehlen in den südlichen Neuen Hebriden, können also nicht zur „Ur“-kultur gehört haben. Ein schwieriges Problem bilden die

Petroglyphen, welche sich über die ganze Insel zerstreut finden. Luquet (56/57) meint, sie stammten von den heutigen Eingeborenen, Sarasin möchte sie (Ethn. 13) den Vorfahren der heutigen Eingeborenen zuschreiben. In den in Frage kommenden Gebieten Neuguineas sind bis jetzt keine Petroglyphen gefunden worden, doch werden sie vielleicht noch entdeckt werden (Umboi). In den südlichen Neuen Hebriden kommen sie nur vor in Aneityum (Speiser, Ethn. Mat. 441, Taf. 107), aber in wesentlich anderem Stile als in Neukaledonien. Wir werden nun feststellen, daß gerade in Aneityum noch andere Elemente vorkommen, welche von den Einwanderern in Neukaledonien zu stammen scheinen, und so wäre eine Verwandtschaft der Petroglyphen in Neukaledonien und Aneityum trotzdem nicht ausgeschlossen. Ich wage es aber doch nicht, die Petroglyphen mit Sicherheit den Immigranten zuzuschreiben, und so möchte ich sie aus der Diskussion überhaupt ausschalten, denn „prähistorische“ Steinartefakte kommen überall in der Südsee vor, und wir sind über deren kulturelle Zuteilung noch völlig im unklaren.

In den südlichen Neuen Hebriden fehlt jedes Netzgeflecht, und da gerade in Neuguinea die Netztaschen sehr häufig sind, möchte ich auch die Schleudersteintasche Neukaledoniens ihrer Technik nach den Immigranten zuweisen, ihrer Technik nach, denn die Tasche selbst ist anscheinend ein typisch neukaledonisches Kulturgut.

Einen Knochendolch bildet Sarasin ab (Ethn. Taf. 63), welcher bei kannibalischen Mahlzeiten benutzt worden sein soll. Er soll aus dem Radius eines kleinen Pferdes bestehen (Sar., Ethn. 216), also kann er nicht alt sein. In Neuguinea sind Dolche aus Kasuar- und Menschenknochen sehr häufig, und man ist, da Dolche keine sehr große Verbreitung in der Südsee haben, versucht das vorliegende Stück als ein Relikt aus früherer

Kultur auszuwerten. Aber da es sich um ein einzelnes und anscheinend modernes Stück handelt, werden wir es für unser Argument nicht verwerten dürfen.

Der Regenmantel, aus einem Fasergeflechte mit langen Fransen bestehend, kommt zwar in der ganzen Insel vor, er fehlt aber in den südlichen Neuen Hebriden und Graebner (Anthropos 1909, 776) hat schon auf seine Verwandtschaft mit den Mänteln auf Neuseeland aufmerksam gemacht. Ich möchte ihn also den Einwanderern zuweisen.

Die Spirale kommt am Sepik, wie auch in Neuseeland vor (Graebner a. a. O.). Sie fehlt zwar in der modernen Kunst Neukaledoniens, ist aber in den Petroglyphen reichlich vertreten (Luquet, Figs. 82, 103, 129, 162, 192, 213, 216 usw.). In den südlichen Neuen Hebriden fehlt sie, und so wäre sie von den Immigranten gebracht worden, welche dann allerdings auch für die Petroglyphen verantwortlich gemacht werden müßten. Dies zu tun, wage ich aber bei der sehr großen Anzahl von Petroglyphen, über die ganze Insel zerstreut, nicht, und so müssen wir auch hier wieder vor weiteren Schlüssen halt machen.

Für die Köpfe an den Lanzen scheint mir eine Verwandtschaft mit Neuguinea nicht ausgeschlossen. Es lassen sich ja an sehr vielen melanesischen Lanzen und Speeren geschnitzte oder gemalte Köpfe finden, sie sind aber immer in die Fläche des Lanzenholzes hineingeschnitzt (mit Ausnahme von Malekula), während sie in Neukaledonien stark ausladen, auch weit hinter der Spitze liegen. In Nordneuguinea werden nun kleine geschnitzte Menschenköpfe, welche also mit dem Speere keine Einheit bilden, an die Speerschäfte angebunden und darin scheint mir eine Analogie, zu liegen. Jedenfalls fehlen diese Köpfe wie ja alle Schnitzerei in den südlichen Neuen Hebriden, und so stammen die Köpfe wohl von den Immigranten in Neukaledonien.

Ebenso werden die Immigranten das

Muschelgeld, welches in den südlichen Neuen Hebriden fehlt (Humphreys 69), gebracht haben. Es hat sich dann allerdings gegenüber Neuguinea stark umgewandelt, und besonders deutlich für die Herkunft aus Neuguinea scheinen mir die Münzköpfe zu sprechen, mit ihren stark jüdischen Gesichtern und den hohen Haarschöpfen (Sar., Ethn. Taf. 51).

Ein unbestreitbarer Beweis für die Uneinheitlichkeit der neukaledonischen Kultur ist die seltsame

soziale Organisation. Wenn wir Leenhardt (Notes) studieren, so muß uns auffallen, wie in der heutigen Gesellschaft das Patriarchat neben dem Matriarchat besteht und zwar in einer eigentümlichen Verbindung: die wirkliche Deszendenz geht in der agnatischen Linie und doch ist das eigentliche Familiengefühl fest an die kognatische Linie gebunden. Es tritt ein tatsächlicher Gegensatz zutage zwischen der agnatischen und der kognatischen Verwandtschaft, der sich z. B. deutlich äußert in den Scheinkämpfen bei den Trauerfesten. Es muß sich demnach um zwei verschiedene soziale Organisationen handeln, welche zusammen getroffen sind, und wenn wir in den südlichen Neuen Hebriden das Patriarchat finden, so wird das Matriarchat wohl von den Einwanderern nach Neukaledonien gebracht worden sein, was aber vor nicht allzu langer Zeit geschehen sein kann, denn sonst wären die beiden Systeme viel mehr, als es der Fall ist, zu einem einheitlichen verschmolzen, während man den Eindruck bekommt, es hätten sich die beiden Systeme eigentlich gar nicht organisch, sondern nur mechanisch vereinigt und laufen in der gleichen Familie mehr oder weniger friedlich nebeneinander her.

Sehr unsicheren Boden betreten wir in bezug auf die Rundhütte. Sarasin (Ethn. 135) möchte sie, wie die Kaledonier überhaupt, aus der

Torrestraße stammen lassen, da er in den Hüttenformen der beiden Gebiete große Ähnlichkeiten feststellt.

Indem ich mich auf die Beschreibungen und Abbildungen im Report of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits basiere (S. 101, Taf. III, 3, XX, 3) muß ich feststellen, daß in den östlichen Inseln der Torresstraße zwar wohl die Rundhütte vorkommt, daß sie sich aber deutlich von der neukaledonischen unterscheidet: sie hat nämlich keine Seitenwände, das Dach reicht vielmehr rings bis zum Boden, während die neukaledonische Rundhütte wohl ausgebildete Seitenwände besitzt. Die Ähnlichkeit geht also nicht über die runde Grundrißform hinaus, wobei allerdings noch auf die Schneckenschalen hinzuweisen ist, welche in beiden Gebieten auf die Spitze des Mittelpfostens gesteckt werden, wie anscheinend auch anthropomorphe Darstellungen in der Torresstraße vorkommen können (a. a. O. XII, 3).

Jedenfalls fehlt die Rundhütte in Nordneuguinea, sie fehlt aber auch in den südlichen Neuen Hebriden, und so kann sie weder den „Ur“-bewohnern noch den Einwanderern zugewiesen werden.

Das Problem der Rundhütte in der Südsee ist überhaupt noch durchaus ungeklärt. Für Neukaledonien könnte es sich noch um die Möglichkeit handeln, daß die Rundhütte in sehr bescheidener Form einst die Hüttenform der „Ur“-kultur gewesen wäre, und daß sie sich auch in den südlichen Neuen Hebriden gefunden hätte. Dort wäre sie durch andere Kulturen zugunsten der Viereckhütte ausgemerzt worden, während sie sich in Neukaledonien erhalten hätte, um dann von den Einwanderern, welche ihren Bauten in Neuguinea nach zu schließen, große Architekten waren, zur heutigen imposanten Hüttenform ausgebaut zu werden. Doch dies ist reine Hypothese.

Wenn wir die Technik der Haarschnüre mit Sarasin (Ethn. 102) als im wesentlichen neukaledonisches Kulturelement ansehen, so glaube ich die

Färberei den Einwanderern zuweisen zu müssen. Es handelt sich um ein nicht einfaches Verfahren, das ohne feuerfeste Gefäße, also Tongefäße, nur schwer durchzuführen ist (in Pentecote wird allerdings in Holztrögen gefärbt, v. Speiser, Ethn. Mat. S. 266). Es entsteht dadurch das dunkle Braunrot, das die neukaledonischen Wollschnüre auszeichnet und das wohl auf der gleichen Färbesubstanz beruht, wie das Rot auf den Matten der Zentralen Neuen Hebriden und auch Nordneuguineas. In den südlichen Neuen Hebriden wird bezeichnenderweise nicht gefärbt.

Wir wollen nun zusammenfassen, was wir der Kultur der Einwanderer zugewiesen haben:

Von den Einwanderern gebracht	In Nord- neuguinea vorkommend	In den süd- lichen Neuen Hebriden fehlend
Statue (Agiba-Typus)	„	„
Gorgoneion	„	„
Exhibitionierende Frauen	„	„
Masken	„	„
Rüsselnase	„	„
Haarwulst	„	„
Federmantel	„	„
Vogel auf Haus	„	„
Keramik (Spiraltechnik)	„	„
Schädelkult	„	„
Hockerbestattung?	?	„
Menstruationshäuschen	?	„
Irrigation	(,,)	Außer Aneityum

Von den Einwanderern gebracht	In Nord- neuguinea vorkommend	In den süd- lichen Neuen Hebriden fehlend	
Monolithen	„	„	Außer Aneityum
Petroglyphen ?	?	„	
Netzgeflecht	„	„	
Regenmantel	(„)	„	
Spirale	„	„	
Köpfe an Lanzen	„	„	
Muschelgeld	„	„	
Matriarchat	„	„	
Färberei	„	„	
Abrusverzierung	„	„	

Man sieht, daß die Einwanderer eine Kultur gebracht haben, welche wenig neues in materieller Hinsicht enthalten hat, welche aber vor allem eine viel höhere Entwicklung des Animismus und seiner materiellen Äußerungen besessen haben muß, als die Kultur der Eingeborenen, und daß es eben gerade alle diese Äußerungen sind, welche auch den südlichen Neuen Hebriden fehlen und zwar durchaus.

Einerseits wird durch dieses auffallende Fehlen wichtiger Elemente allgemein melanesischer Kultur die Verwandtschaft der primitiven Kulturen von Neukaledonien und den südlichen Neuen Hebriden außer Frage gestellt, andererseits wird geschlossen werden müssen, daß die Einwanderer aus einer Kultur eben mit hoch entwickeltem Animismus und Maskenwesen gekommen sein müssen. Daß ihre Heimat Neuguinea gewesen sein müsse, haben wir schon angenommen, und es handelt sich nur darum, den Ausgangspunkt in Neuguinea etwas genauer zu bestimmen. Sarasin neigt zur Torresstraße. In der Tat kommen die meisten Kulturgüter, welche wir den Einwanderern zugewiesen haben, auch dort vor: dennoch kann ich mich nicht für die Torresstraße aussprechen, zumal die dortige Hüttenform allein nicht überzeugend ist. Es wird sich wohl immer mehr und mehr herausstellen, daß die Kulturen an den großen Flüssen des südlichen Neuguinea nur Ableger der Sepikkultur sind (welche die Pässe des Zentralgebirges irgendwie zu überwinden wußte). Darum kann es nicht wundernehmen, wenn wir die meisten Kulturelemente des Sepik auch im Süden Neuguineas finden, meistens allerdings in viel primitiverer und roherer Form als im Norden.

Nun hat aber, so weit wir es beurteilen können, die Südküste von Neuguinea niemals Kulturströme nach Osten ausgestrahlt, vielmehr sind die Papuomelanesier um das Osthorn Neuguineas herum an der Südküste nach Westen gewandert. Die Wanderrichtung ging an der Südküste also von Osten nach Westen, und die große Wanderstraße nach Osten lag im Norden Neuguineas. So scheint es mir, daß wir als Ausgangspunkt der Einwanderer in Neukaledonien die Nordküste von Neuguinea annehmen können und an dieser das Fluß- und Mündungsgebiet des Sepik. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Einwanderer nun wirklich aus dem Sepik herausgekommen seien, trotzdem dies ja auch möglich gewesen wäre, aber daß es sich um einen sehr kräftigen Kulturstrom von Westen her gehandelt habe, welcher sich an vielen Orten an der Nordküste aufgehalten, dann aber starke Zweige in den Sepik und weiter nach Osten bis nach Neukaledonien gesandt habe. Nur im Bereiche des Sepik finden wir alle die Kulturgüter vereinigt, welche wir den Einwanderern zugeschrieben haben, kaum mehr an der Küste weiter westlich oder östlich.

Über die große Meeresdistanz, welche zu überwinden gewesen ist, um von Neuguinea direkt nach Neukaledonien zu gelangen, brauchen wir uns keine Gedanken zu machen. Einerseits kennen wir die Schifffahrt der Einwanderer nicht, andererseits haben wir die Tatsachen allein sprechen zu lassen, die, wie mir scheint, unbedingt und direkt nach Neuguinea hinweisen. Es wären nun einige Kulturelemente zu erwähnen, welche von den Einwanderern nicht nach Neukaledonien gebracht worden sind.

Zunächst das

Schwein. Es ist fast undenkbar, daß eine Kultur von der Höhe derjenigen der Einwanderer, das Schwein nicht besessen habe. Neukaledonien ist nun die einzige Insel Melanesiens, welche das Schwein nicht besitzt, und sicherlich nie besessen hat, denn überall, wo es ist, wird das Schwein auf das höchste geschätzt und ist nirgends mehr verlorengegangen. Ein Aussterben des Schweines in Neukaledonien halte ich daher für ausgeschlossen, und es bleibt nur die Möglichkeit, daß die Einwanderer keine Schweine mitgebracht haben, oder in so geringer Anzahl, daß das Schwein sich nicht einbürgern konnte, wie ja auch die von Cook ausgesetzten Schweine wieder verschwunden sind (Sar., Ethn. 72). Schließlich war es auch keine Kleinigkeit, Schweine über eine solche Meeresstrecke lebend zu transportieren. So will also das Fehlen des Schweines nicht gegen die Einwanderung aus Neuguinea sprechen.

Auch nicht das Fehlen der

Kawa, welche am Sepik usw. zwar wenig, aber doch gelegentlich genossen wird und welche als Pflanze in Neukaledonien vorkommt (Sar., Ethn. 72). Sehr stark wird in Neuguinea Betel gekaut, die Betelpalme aber fehlt in Neukaledonien, so daß also die an Betel gewöhnten Einwanderer das erforderliche Material nicht mehr finden konnten. So ist eigentlich das Fehlen von Schwein und Betel unter den gegebenen Verhältnissen erklärlich, wenn wir eben annehmen, daß es sich nicht um eine massenhafte Einwanderung in Neukaledonien gehandelt habe, sondern um die Ankunft einiger weniger Fahrzeuge, jedenfalls einer Bevölkerungsmasse, welche gegenüber derjenigen der Eingeborenen stark in der Minderzahl war — sich darum auch somatisch nicht durchsetzen konnte.

Nun wären zu nennen diejenigen Elemente, welche typisch Neukaledonisch sind, d. h. solche, welche sich anderswo nicht finden und welche sich daher in Neukaledonien selbst herausgebildet haben müssen.

Sarasins Zusammenstellung haben wir oben gegeben (174).

Nach unseren Ausführungen wären aus dieser Liste auszuschalten: Stil der Holzsulpturen (insofern, als die Anregung dazu aus Neuguinea stammt),

Federmantel (insofern, als die Technik aus Neuguinea stammt),

Festlanzen (desgl.),

Taschen für Schleudersteine (desgl.).

Dafür wären der Liste noch beizufügen:

Kindertrage,

Fächerteller,

Serpentinperlen, Tanzklappern aus Rinde.

Was nun diesen Neukaledonien allein eigenen Kulturbesitz angeht, so handelt es sich eigentlich um wenig absolute Neuschöpfungen, sondern um Ausbildungen von im Kerne schon in anderen Kulturen vorhandenen Kulturgütern: Beile, Dächsel, Wollschnüre.

Auffallend ist, daß wir in Neukaledonien eine recht ansehnliche Höhe der Steinverarbeitung finden: vor allem der Steinbohrung: in den durchbohrten Beilklingen und den Steinperlen. Damit mag in Verbindung stehen die sehr große Verbreitung der Petroglyphen.

Nachdem wir nun so festgestellt haben, was an Kulturgut den Immigranten zuzuweisen ist, was typisch neukaledonisch ist, wäre zu untersuchen, was denn eigentlich der Kulturbestand der „Eingeborenen“ gewesen ist, also der Bevölkerung, bevor die Kulturgüter der Immigranten eingedrungen sind — vielleicht gelingt es uns später, auch diese „Ur“-kultur noch aufzuteilen.

Wir gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß sich ursprünglich über die südlichen Neuen Hebriden wie über Neukaledonien die gleiche Kultur ausgebreitet habe, und wir stellen zunächst zusammen, was diesen beiden Gebieten an Kulturgut gemeinsam ist.

Es wären da zu nennen:

Totemismus,	Steinschleuder,
Patriarchat und Matriarchat	Kämme,
Häuptlinge,	rohe Tapa,
Lanzen,	Keulenformen,
Lanzenschlinge,	Fächer,
Eingestecktes Beil,	Steinbohrung,
Kniebeil	Mokmok,
Gabelbeil,	Feuerpflug,
Muschelhorn,	keine Holzschalen,
Beschneidung,	Beerdigung,
Penisbinde,	Felszeichnungen?
Fransenschürze,	Taro-Yams-Kultur,
Anthropophagie,	Ovula als Auszeichnung,
Haarkult,	Angelhaken,
Bogen und Pfiempfeil mit Holzspitze,	Witwenmord,
	Irrigation.

Diese Elemente sind nun im einzelnen zu besprechen:

Totemismus: er kommt in Neukaledonien vor (Sar., Ethn. 248; Leenhardt, Notes 179ff.). In Tanna und Erromanga sind verschwommene Reste von Totemismus ebenfalls nachweisbar (Humph. 14, 121, 197), und ich bin der Ansicht, daß, wenn wir aus früheren Zeiten genauere Berichte von jenen Inseln hätten, der Totemismus noch deutlicher zum Vorschein kommen würde. Er kann von so diskreter Art gewesen sein, daß er schwer zu erkennen gewesen ist, wie er ja auch in Neukaledonien erst in den letzten Jahren durch Leenhardt unzweifelhaft festgestellt worden ist.

Häuptlinge: In Neukaledonien haben wir feste väterliche Erbfolge derselben (Sar., Ethn. 242; Leenhardt, Notes 88). Sie tragen als Abzeichen eine Ovulaschnecke am Bein. In Tanna war es ebenso (Humph. 34), auch in Aneityum (a. a. O. 107), während in Futuna strenges Matriarchat herrschte (a. a. O. 114). In Erromanga finden wir eine ausgesprochene Häuptlingsaristokratie mit patriarchaler Erbfolge und Nachfolge (a. a. O. 133).

Wir haben also in dem Vorkommen von Häuptlingen und der patriarchalen Nachfolge die gleichen Zustände wie in Neukaledonien, außer in Futuna (trotz seiner stark polynesischen Durchsetzung), dazu kommt in Erromanga ein Adel.

Patriarchat und Matriarchat: Wir haben gesehen, daß sich in Neukaledonien die beiden Systeme äußerlich vereinigt haben und daß der Totemismus an das Vaterrecht gebunden ist, denn man erbt das väterliche Totem (Sar., Ethn. 249; Leenhardt, Notes 57ff.). Wir haben aber nicht mit Sicherheit entscheiden können, ob das Matriarchat von den Einwanderern nach Neukaledonien gebracht worden sei, oder das Patriarchat. Humphreys meint (a. a. O. 34), daß, wenn heute auch das Patriarchat völlig in Tanna herrschte, es sich doch über einstiges Matriarchat gelegt haben könnte, doch gibt er seine Gründe nicht an. In Erromanga besteht das Patriarchat, von Aneityum scheint es mir wahrscheinlich, da sich dort die Nachfolge in der männlichen Linie vollzieht. Futuna macht als matriarchal eine Ausnahme. Wir haben also in fast allen südlichen Neuen Hebriden das Patriarchat, und wir werden daraus schließen dürfen, daß auch in Neukaledonien das Patriarchat die ursprüngliche Gesellschaftsordnung gewesen sei, wodurch unsere Annahme, daß das Matriarchat von den Immigranten gebracht worden sei, gestützt wird.

Heirat: Sie ist in Neukaledonien die „cross-cousin“-Heirat (Sar., Ethn. 254, Leenhardt, Notes 69). So ist es in Tanna (Humph. 47), ebenso in Aneityum, wenn schon nicht als absolute Regel (a. a. O. 107), während seltsamerweise in Erromanga

diese Heirat, wie jede Vetterheirat überhaupt, verboten ist (a. a. O. 130) (doch meint Humphreys, sie könnte früher vorhanden gewesen sein, als die Eingeborenen noch nicht wie heute völlig unter christlichem Einfluß gestanden haben (a. a. O. 200). Auf alle Fälle können wir feststellen, daß die „cross-cousin“-Heirat in Tanna wie in Neukaledonien die normale gewesen ist und dürfen sie also der Kultur der „Eingeborenen“ zuschreiben.

Witwenmord: ist in Neukaledonien, wenn auch selten, vorgekommen (Sar., Ethn. 256). Er ist nachgewiesen von Tanna, Aneityum und Aniwa (Speiser, Ethn. Mat. 320), ebenso in einigen nördlichen Inseln der Neuen Hebriden.

Die Lanze kommt in Neukaledonien ausschließlich vor (Sar., Ethn. 191ff.), auch in den südlichen Neuen Hebriden finden wir nur die Lanze, obschon in den nördlichen Inseln der Stoßspeer sehr häufig ist; die Lanzenschlinge tritt in Neukaledonien in genau gleicher Form auf, wie in den südlichen Neuen Hebriden (mit möglicher Ausnahme von Erromanga, Humph. 165, doch ist die Angabe von Robertson 373 über ihr Vorkommen in Erromanga sehr positiv, und ich sehe keinen Grund, seine Angabe anzuzweifeln). Ich neige zur Ansicht, daß sie einst auch in Fate und Malekula vorgekommen sei (Speiser, Ethn. Mat. 209), und nach Etheridge wäre sie auch in Südneubritannien heimisch gewesen. Es handelt sich also um ein sehr charakteristisches Gerät, dessen Verbreitung von Neukaledonien über die südlichen und zentralen Neuen Hebriden bis nach Neubritannien zu verfolgen ist, das aber in Neuguinea fehlt.

Das Kniebeil ist in beiden Gebieten vorgekommen, aber wenn es uns aus Neukaledonien in sehr guten Exemplaren vorliegt (Sar. Atlas, Taf. 23–26), so fehlen alle materiellen Belege aus den südlichen Neuen Hebriden.

Das eingesteckte Beil ist wenigstens in einem Modell aus den südlichen Neuen Hebriden (Tanna) bekannt (Speiser, Ethn. Mat. Taf. 33, 13), und es ist auch in Neukaledonien bekannt gewesen (Sar., Ethn. 118). In den Zentralen Neuen Hebriden aber hat es anscheinend gefehlt.

Das Gabelbeil ist aus Neukaledonien bekannt (Sar., Ethn. Taf. 23), und diese sehr seltene Beilform ist auch aus Erromanga nachgewiesen durch Humphreys (a. a. O. 163), trotzdem kein Exemplar mehr erhalten zu sein scheint. Es ist das Gabelbeil sicherlich eine höchst primitive Beilform, sie ist mir nur aus Neukaledonien und eben Erromanga bekannt, und so hätte sich diese Fassung ausschließlich erhalten (wenn sie anderswo je vorgekommen ist) in diesem abgelegenen Randgebiete von Melanesien.

Das Scheibenbeil mit durchbohrter Klinge ist aus den südlichen Neuen Hebriden nicht belegt, ist also typisch Neukaledonisch, wie wir schon festgestellt haben.

Das Muschelhorn kommt in Neukaledonien vor mit dem Blasloch an der Seite oder am Apex (Sar., Ethn. 231) in den südlichen Neuen Hebriden nur mit seitlichem Blasloche (Speiser, Ethn. Mat. 422).

Die Beschneidung wird in Neukaledonien so ausgeführt, daß ein Schnitt in die Vorhaut gemacht wird („une boutonnière“, wie Leenhardt sich ausdrückt, Notes 137), durch welche die Glans durchgesteckt wird. Der Rest der Vorhaut wird dann so lange angeschnitten, bis er ganz zusammengeschrumpft ist und einen Knoten unter der Glans bildet. Ganz gleich ist die Beschneidung auch in Tanna ausgeführt worden (Humph. 75), in Aneityum (a. a. O. 110), auch in Erromanga (a. a. O. 177), während Einzelheiten über Futuna nicht bekannt sind (a. a. O. 117). Wir sehen also eine sehr weitgehende Übereinstimmung in der Ausführung der Operation, so daß an ihrer Verwandtschaft nicht gezweifelt werden kann.

Es ist aber noch notwendig, auf die rituelle Bedeutung der Operation einzugehen. Ich habe in einer früheren Arbeit (Über Initiationen . . .) die Ansicht ausgesprochen, daß die Beschneidung keinen wesentlichen Teil der Initiationen bilde, sondern nur eine Begleiterscheinung, denn die m. E. nach ältesten Initiationsformen kennen die Beschneidung nicht. Des ferneren habe ich gesagt, daß die Initiationen im Prinzip bestehen in einer Kommunion mit den Ahnen und dem Lösen der Speisetabu, wobei Masken gebraucht werden. In Neukaledonien kann nun die Beschneidung ohne irgendwelche Zeremonie vorgenommen werden (Leenhardt, Notes 135), sonst aber findet sie statt in Verbindung mit einem Totenfeste. Masken treten in Neukaledonien aber notwendigerweise weder bei der Initiation noch bei den Totenfesten auf, doch zeigt sich darin, daß man die Beschneidung mit Vorliebe mit den Totenfesten verbindet, eine schwache Erinnerung an den anderswo starken Zusammenhang zwischen Initiation und Ahnenkult. Ebenso scheinen sich Reste von Speisetabu bei der Initiation feststellen zu lassen. Dies scheint mir zu rechtfertigen, wenn ich behaupte, die Beschneidung, wie überhaupt die Initiation gehöre eigentlich nicht zur neukaledonischen alten Kultur, sondern sie sei, erst nach Verlust des Maskenwesens und ihres ganzen geistigen Inhaltes nach Neukaledonien gekommen, wo sich nur die Beschneidung als kosmetische Sitte, dann Reste von Speisetabu und eine unklare Verbindung mit dem Ahnenkulte hätten festsetzen können. Die

Beschneidung wäre also ein jüngerer Import in Neukaledonien, aber nicht durch die Immigranten des Nordens.

Dies wird bestätigt durch die Verhältnisse in den südlichen Neuen Hebriden: wir finden dort auch ein völliges Fehlen einer Verbindung mit dem Ahnenkult (Humph. 74ff.), nur die Beschneidung und unklare Speisetabu sind geblieben (a. a. O. 77: Koch- und Eßvorschriften). Ebenso war es in Aneityum (a. a. O. 110), während in Erromanga sich die Speisetabu etwas deutlicher erkennen lassen (a. a. O. 177) im Füttern der Knaben durch ihre Paten. Von Futuna wissen wir nichts Genaues. Also auch in den südlichen Neuen Hebriden hat sich von der Initiation nicht mehr erhalten als in Neukaledonien, und so muß sie in beide Gebiete schon stark degeneriert gekommen sein und zwar in eine Kultur, welche die Beschneidung noch nicht gekannt hat. Sie gehört also, auch in den südlichen Neuen Hebriden, nicht der alten Kultur an.

Die Penisbinde besteht in Neukaledonien in Tapabinden (Sar., Ethn. 156), welche bis zum Knie hinab reichen konnten, manchmal wurden sie auch in den Gürtel gesteckt. Auch kam vor, daß man den Penis ansehnlicher gestaltete, indem man ihn mit Gras und Farnblättern umwickelte. Daß je Bambusfutterale vorgekommen seien, möchte ich bezweifeln.

In Tanna wurde der Penis mit Gras umgeben und, meistens mit einem Seile aus Menschenhaar, spiralg umwickelt, möglichst vergrößert und dann unter den Gürtel gesteckt (Speiser, Ethn. Mat. 198). Ebenso war es in Aneityum (Humph. 111), während in Erromanga der Penis mit Blättern umwickelt hängen gelassen wurde (a. a. O. 134). So haben wir also in den südlichen Neuen Hebriden und Neukaledonien eine weitgehende Übereinstimmung auch in der Männertracht, neben welcher die Verschiedenheiten im Materiale und im Einstecken des Wickels nicht von Bedeutung sind.

Der Gürtel fehlt in Neukaledonien, kam aber in den südlichen Neuen Hebriden vor und bestand in Tanna aus bemalter Tapa (Speiser, Ethn. Mat. 198).

Die Weiberkleidung besteht in beiden Gebieten aus der Fransenschürze aus diversem Materiale (Sar., Ethn. Taf. 44 und 49, 5, Speiser, Ethn. Mat. 45), in Erromanga wurden ganze Pandanusblätter verwendet, welche bis zur Erde reichten (Robertson, 230), doch ändert dies nichts daran, daß es sich auch hier im Prinzip um die Fransenschürze handelt.

Anthropophagie war in allen Inseln Sitte.

Bemerkenswert ist das Vorkommen starker Haarpflege, welche ich auf Haarkult zurückführen möchte. In Neukaledonien wurde das Haar von den Männern lang getragen und in die schon erwähnte Röhre hinein gesteckt, oder mit Tapa turbanartig umwunden (Sar., Ethn. Taf. 60, Leenhardt, Notes Taf. I, VIII, XI). Den Haarwulst haben wir ja schon an den Masken gefunden, und da diese den Einwanderern zugeschrieben worden sind, wird auch die Haarröhre diesen zuzuweisen sein, zumal sie eben an der Sepikmündung sehr verbreitet ist. Den „Turban“ aber möchte ich für neukaledonisch halten, dies um so mehr, als die Haarröhre in den südlichen Neuen Hebriden fehlt.

Es scheint mir dieser „Haarkult“ einer sehr alten Kulturschicht zu entstammen, und er sei etwas eingehender behandelt: Bei den Trauerzeremonien (Leenhardt, Notes 157—159) haben sich die „avi“ seit der Bestattung das Haar lang wachsen lassen und es mit einem Tapastücke eingebunden, und die inzwischen stark gewachsenen Haare dürfen erst wieder öffentlich gezeigt werden am letzten großen Totenfeite. Während dieser Zeit durften die Turbane nie die Erde berühren, sondern mußten an Ästen aufgehängt werden beim Schlafen, und beim letzten Feste wurde das Haar abgeschnitten und auf einen der Nahrungshaufen gelegt.

Dies erinnert stark an Initiationsriten aus Buka-Bougainville, über welche wir bis heute zwar nur ungenügend unterrichtet sind, bei denen die Initianden aber die bekannten Ballonmützen tragen mußten, weil ihr Haar von keiner Frau gesehen werden durfte, so daß die Mützen nur nachts abgenommen werden konnten. Bei der Initiation wurden ihnen die langen Haare dann auch abgeschnitten. Buka-Bougainville beherbergt nun sicherlich sehr altertümliche Kulturen, so daß der Haarkult seinerseits alten Kulturgeschichten eingereiht werden muß.

Von dieser Form des Haarkultes wissen wir nun aus den südlichen Neuen Hebriden allerdings nichts, dagegen wird das Haar in Tanna, Futuna und Aneityum in viele Löckchen geteilt lang über den Rücken hinab getragen (Humph. 38, 107, 114, 124; Speiser, Ethn. Mat. Taf. 7), von Erromanga wissen wir nur, daß das Haar nicht in Stränge geteilt worden sei. Dies belegt nun zwar einen eigentlichen Haarkult nicht, immerhin geht aus der großen Sorge für das Haar hervor, daß man es als einen ganz besonderen Kraftträger ansah, wie in ganz Melanesien, wo die vornehmen Männer mit großer Sorge danach trachten, lange Haare zu tragen, oder am Hinterkopfe wenigstens einen großen Schopf, wie in Neubritannien.

Es ist nun immerhin zu beachten, daß Sarasin (Ethn. 161) eine Angabe von Labillardière mitteilt, laut welcher das Haar einst auch in Neukaledonien lang

hängend getragen worden wäre wie in Tanna, sogar durch Tressen und Flederhundwollschnüre verlängert. Dies würde eine einstige sehr weit reichende Übereinstimmung in der Haarbehandlung zwischen den beiden Gebieten außer Frage stellen.

Bogen und Pfeil scheinen in beiden Gebieten Waffen von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein, auch von mäßigen Dimensionen. Der Bogen ist der einfach gekrümmte Bogen mit runden Querschnitten, also die primitivste Bogenform, und die Pfeile hatten in Neukaledonien wie in den südlichen Neuen Hebriden eine hölzerne Priemspitze ohne Mittelstück (Sar., Ethn. Taf. 59; Speiser, Ethn. Mat. Taf. 52), sie gehören demnach ebenfalls zu den primitiven Pfeilen.

Die Steinschleuder kommt in beiden Gebieten vor, daß sie in Neukaledonien aus Netzgeflecht besteht, haben wir schon auf Einfluß aus Neuguinea zurückgeführt.

Stäbchen- und Bambuskämme kommen in beiden Gebieten vor, ebenso rohe Tapa mit Klopfer, Feuerfächer und Feuerpflug; die Ovula scheint in beiden Gebieten Häuptlingsabzeichen zu sein.

Angelhaken sind aus Neukaledonien bekannt (Sar., Ethn. 78); aus den südlichen Neuen Hebriden erwähnt sie Humphreys nur aus Erromanga. Nur in Tanna werden von den Frauen durchbohrte Steine um den Hals getragen (Speiser, Ethn. Mat. 184, Taf. 40). Man kennt nun in Tanna die Steinbohrung nicht, ob sie einst bekannt war, läßt sich nicht mehr feststellen. Die Steine sind meistens Serpentin und die oft ganz unscheinbaren Stücke werden hoch geschätzt. Sie sehen gewöhnlich wie kleine Steinbeilklingen aus, Sarasin beschreibt gleiche Stücke aus Neukaledonien (Ethn. 167, Taf. 50), und die Ähnlichkeit ist so groß, daß ich früher die Ansicht ausgesprochen habe, die Stücke von Tanna stammten aus Neukaledonien (a. a. O.). Sie seien die letzten Zeugen eines einst intimen Verkehrs zwischen den beiden Inseln und würden in Tanna so hoch geschätzt, weil man sie dort nicht herstellen konnte. Auf alle Fälle müssen sie miteinander verwandt sein. (In Südneubritannien werden als große Kostbarkeiten von den Vornehmen rollkieselartige aber durchbohrte Steine, als Mokmok bezeichnet, im Gürtel getragen, und es wird zu erwägen sein, ob sie mit den vorliegenden Steinen nicht verwandt sind; sie würden dann zur Beschneidungsschicht gehören und wären mit dieser nach den Neuen Hebriden und Neukaledonien gelangt.)

Die Bestattungsarten lassen sich in Neukaledonien auf drei Typen reduzieren: Aussetzen, liegend, in Felsen; Hockerbeerdigung mit und ohne freien Kopf; Aussetzen auf Gestellen oder Bäumen.

In Tanna gibt es nach Humphreys (a. a. O. 89) im Norden Aussetzen in Korallenhöhlen in liegender Stellung, sonst liegende Beerdigung mit angezogenen Beinen an der Küste, gestreckt Inland. Die Beerdigungsarten von Tanna und Neukaledonien gleichen sich also sehr stark. Eigentliche, also aufrechte Hockerbestattung wurde nur in einem Falle beobachtet. In Futuna scheint Meerbestattung das übliche gewesen zu sein, wennschon auch Beerdigung vorgekommen ist (a. a. O. 118), und in Aneityum bestand Meerbestattung, nur die großen Häuptlinge wurden aufrecht begraben mit freiem Kopfe, so daß man wie in Neukaledonien nachher den Schädel leicht in Höhlen oder heiligen Stellen aussetzen konnte. Wir haben also hier durchaus die gleiche Bestattung, wie wir sie in Neukaledonien nur im Norden finden, aber eben nur für Häuptlinge. Wir können wagen, diese Bestattungsart mit Kopfkult, welche wir in Neukaledonien den Einwanderern zugeschrieben haben, auch in Aneityum den gleichen Einwanderern zuzuschreiben, welche auf irgendeine Weise jene kleine Insel auch noch erreicht haben, wo sie sich, als höher kultiviert, zur Häuptlingsklasse gemacht hätten.

In Erromanga kommen drei Bestattungsarten vor: liegende Beerdigung, ausgestreckt mit Kopf gegen Osten, Höhlenbestattung in ausgestreckter Lage und Nischengrab; nur an der Ostküste (a. a. O. 182).

Wir können nun für beide Gebiete zusammenfassen: daß als normale Bestattungsarten gemeinsam vorkommen: Aussetzen in Felshöhlen und Beerdigen mit gestreckten oder angezogenen Beinen, und nur in Neukaledonien (und in Aneityum) die Beerdigung mit freiem Kopfe, welche sicher als ein Import angesehen werden kann.

Die anderen aberranten Bestattungen in den südlichen Neuen Hebriden, wie Nischengrab und Meerbestattung möchte ich auf spätere Kultureinflüsse zurückführen. Wichtig ist vor allem, daß wir in den südlichen Neuen Hebriden keinen Kopf- oder Schädelkult finden, wie eben auch nicht im Neukaledonien vor der Immigration.

Von den Keulen habe ich (Speiser: Über Keulenformen . . .) die Meinung ausgesprochen, daß die Formen Neukaledoniens als autochthone anzusehen seien, abgeleitet vom Wurzelstock, und ebensolche autochthone Formen, gleichfalls sich vom Wurzelstocke ableitend, kommen in Tanna und Erromanga vor, soweit es sich nicht um die imitierten Steinkopfkeulen handelt. So bestünde also zwischen den beiden Gebieten auch Übereinstimmung in der Urform der Keule.

Beiden Gebieten fehlt die Holzschale, von den Petroglyphen in Neukaledonien, und Aneityum ist schon gesprochen worden.

Die Irrigation haben wir in Neukaledonien den Einwanderern zugewiesen, und es ist bezeichnend, daß sie in den südlichen Neuen Hebriden nur in Aneityum und Futuna vorkommt, einerseits stark polynesisch beeinflussten Inseln. Andererseits Aneityum die einzige Insel der südlichen Neuen Hebriden, mit der gleichen Bestattungsart für Häuptlinge, wie in Neukaledonien. Da die Irrigation in Tanna und Erromanga immer gefehlt hat, ist dies eine Stütze für unsere Ansicht, daß sie nach Neukaledonien durch die Einwanderer gebracht worden sei.

Hiermit ist unsere Übersicht beendet, es geht aus ihr mit der größten Sicherheit die grundlegende Gleichheit der Kulturen in Neukaledonien und den südlichen Neuen Hebriden hervor. Wir können demnach annehmen, daß die nämliche Kultur die beiden Gebiete beherrscht habe, und wir wollen sie vorerst bezeichnen als die „primitive Nambaskultur“, nach ihrem typischen Elemente, dem Nambas: der Penisbinde.

Wenn wir aus den südlichen Neuen Hebriden nun an Kulturgütern, welche Neukaledonien fehlen, zu nennen haben: Schwein, Schlitztrommel, imitierte Steinkopfkeule, Kawa, Pansflöte, Steinringe (Navilabs), Tonnendachhaus, so müssen dies Elemente sein, welche entweder in den südlichen Neuen Hebriden lokal entstanden sind, oder dann offensichtlich von den nördlichen Neuen Hebriden nach dem Süden, aber nicht mehr nach Neukaledonien gelangt sind.

Die Elemente der primitiven Nambaskultur stellen nun mehr dar, als nur allgemein melanesischen Besitz, denn viele der aufgezählten Elemente fehlen in großen Teilen Melanesiens: es wären vor allem:

Lanzenschlinge,	Keulenformen,
kein Speer,	Steinbohrung,
Witwenmord,	Gabelbeil,
Beschneidung-Penisbinde,	Höhlenbestattung.
Fransenschürze,	

Die „primitive Nambaskultur“, umfassend Neukaledonien und die südlichen Neuen Hebriden, hat folgende Kulturelemente:

Totemismus,	keine Masken,
erbliche Häuptlinge,	keine Statuen,
Patriarchat,	Haarkult,
cross-cousin-Heirat (nicht in Erromanga),	Anthropophagie,
Witwenmord,	primitiver Bogen und Pfeil,
Lanze,	Steinschleuder,
Lanzenschlinge,	Kämme,
eingestecktes Beil,	durchbohrte Steine (nicht Erromanga),
Gabelbeil (nicht in Tanna nachgewiesen),	liegende Bestattung.
Muschelhorn,	Höhlenbestattung,
Beschneidung,	kein Schädelkult,
degenerierte Initiation,	Wurzelstockkeulen,
Penisbinde,	keine Irrigation,
Fransenschürze,	keine Holzschalen.

Wahrscheinlich von Neukaledonien sind nach den südlichen Neuen Hebriden gelangt:

Gabelbeil (?) nach Erromanga,
durchbohrte Steine nach Tanna,
Höhlenbestattung.

Von den südlichen Neuen Hebriden sind nach Neukaledonien gekommen:

Witwenmord?
Lanzenschlinge,
degenerierte Initiation,

Beschneidung-Penisbinde-Fransen-
schürze.

Die „primitive Nambaskultur“ ist daher wohl selbst nicht eine einheitliche Kultur, und es wird Aufgabe einer weiteren Arbeit sein, eine Analyse dieser Kultur zu versuchen.

In Neukaledonien sind dann Einwanderer aus der Sepikgegend von Neuguinea hergekommen, und sie haben gebracht:

Statue,
Gorgoneion,
exhibitionierende Frauen,
Masken,
Rüsselnase,
Haarwulst,
Federgeflecht,
Vogel auf Haus,
Keramik (Spiral-),
Schädelkult,
Hockerbestattung,
Menstruationshäuschen,

Irrigation,
Monolithe,
Petroglyphen (?),
Netztasche,
Regenmantel,
Spirale,
Köpfe an Lanzen,
Muschelgeld,
Matriarchat,
Färberei,
Abrusverzierung.

Davon sind gelangt:

Schädelkult (und Petroglyphen?) nach Aneityum,
Irrigation nach Aneityum und Futuna,
Gabelbeil (?) nach Erromanga.

Es will dies sagen: daß sich einst über das südöstliche Melanesien eine Kultur: die „primitive Nambaskultur“ ausgebreitet hat, welche an rituellen Elementen sehr arm gewesen ist, wahrscheinlich auch einen nur wenig entwickelten Animismus besessen hat.

Die höheren Formen und Äußerungen der Religion sind dann wohl im ganzen östlichen Melanesien erst durch eine weitere Kulturwelle gebracht worden, deren eine die Immigranten in Neukaledonien sind.

Es ist aber, wie gesagt, sehr wahrscheinlich, daß auch die primitive Nambaskultur nicht eine einheitliche sei.

Literatur.

- Etheridge: The spear-becket or doigtier of New Caledonia . . . Sydney 1899.
Haddon: Man, 1931.
Humphreys: The Southern New Hebrides, Cambridge 1924.
Leenhardt: Documents Néo-Calédoniens, Paris 1932.
— Notes d'Ethnologie Néo-Calédonienne, Paris 1930.
Luquet: L'Art Néo-Calédonien, Paris 1926.
Ray: The Melanesian Island Languages, Cambridge 1926.
Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits.
Reche: Der Kaiserin-Augusta-Fluß, Hamburg 1913.
Robertson: Erromanga the Martyr-Island, London 1902.
Sarasin: Ethnologie der Neukaledonier . . . München 1929.
— Anthropologie der Neukaledonier . . . Berlin 1922.
Schurig: Die Südseetöpferei, Leipzig 1930.
Speiser: Kulturkomplexe in den Neuen Hebriden, Genf 1919.
— Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden . . . Berlin 1923.
— Über Initiationen in Australien und Neu Guinea, Basel 1929.
— Über Keulenformen in Melanesien. Z. f. Ethn. 1932.

Der apokalyptische Drache.

Eine astralmythologische Untersuchung über Ap Joh 12.

Von

Robert Lehmann-Nitsche.

Vorbemerkung. Während seiner langjährigen Tätigkeit am Museum zu La Plata hatte Verfasser Gelegenheit, unter den Eingeborenen Nordpatagoniens und des Chaco anthropologische und sprachliche Studien zu treiben. Hierbei wurde seine Aufmerksamkeit auf die Vorstellungen gelenkt, welche sich die Indianer von den kosmischen Körpern und Vorgängen machen, und die Ergebnisse dieser Aufnahmen wurden nach und nach in der „Revista del Museo de La Plata“ (Band 24—32 passim, Buenos Aires 1919—1930) innerhalb einer „Mitología sudamericana“ betitelten Serie veröffentlicht, von welcher z. Z. 16 Monographien vorliegen. Die Notwendigkeit, die alte Welt heranzuziehen, trat jedoch bald hervor. Bei dieser Gelegenheit ergaben sich dann unerwartete Einsichten in mythologische Einzelheiten, welche mit Südamerika nichts mehr zu tun haben, aber dank der daselbst gewonnenen Erkenntnis primitiven Geisteslebens eine zwanglose Lösung gestatten. Dazu gehört der rote Drache der Apokalypse des Johannes, welcher mit seinem Schweife ein Drittel der Sterne vom Himmel herunterpeitschte (Ap Joh 12, 4).

Verfasser ist also als Ethnograph an dieses Thema herangetreten und hat versucht, die einschlägige theologische Fachliteratur zu berücksichtigen, was ihm erst seit seiner Übersiedlung nach Deutschland möglich war. Ist er darin vielleicht etwas weit gegangen, so möge man bedenken, daß völkerkundliche Kreise, denen die Behandlung biblischer Stoffe bisher ziemlich ferne lag, gewiß damit einverstanden sein werden. Sollten auch theologische Forscher die folgenden anspruchslosen Zeilen nicht ablehnen, so wäre das der schönste Erfolg für eine Untersuchung, welche sich auf einem Grenzgebiete bewegt, sich also kritischem Kreuzfeuer aussetzt.

Das zwölfte Kapitel der Offenbarung des Johannes beginnt mit der berühmten Erzählung von dem Weib im Himmel, welches mit der Sonne bekleidet war, den Mond unter den Füßen hatte, auf dem Kopfe eine Krone von zwölf Sternen trug und in argen Kindesnöten rang und schrie. Da erschien — und das ist „die zweite Figur des gleichen Bildes“ (Allo p. 159) — ein großer, feuerroter Drache mit sieben gekrönten Häuptern und zehn Hörnern, und sein Schweif schleifte den dritten Teil der Sterne des Himmels fort (s. w. u.) und schleuderte sie hinab auf die Erde. Dieser Drache stellte sich (s. w. u.) vor die Kreißende, um das neugeborene Kind gleich nach seiner Geburt zu fressen, doch dieses ward entrückt zu Gottes (s. w. u.) Thron. Das Weib aber entfloh (mit den Flügeln des Großen Adlers) in die Wüste zu einer ihm von Gott eingerichteten Stätte, wo es 1260 Tage ernährt wurde.

Nun begann im Himmel ein Kampf Michaels und seiner Engel wider den Drachen und dessen Engel, und der Drache mit seinen Gefährten wurde hinuntergeworfen auf die Erde. Hier verfolgte er das Weib und schoß aus seinem Rachen einen Wasserstrom nach der Flüchtenden, aber die Erde öffnete ihren Schlund und verschlang den Strom. Zornig über das Weib bekriegte nun der Drache die übrigen Kinder des Weibes, welche die Gebote Gottes halten.

„Dies wunderbare Gebilde apokalyptischer Phantasie“, in welchem „sich die Rätsel der Apokalypik ganz besonders dicht zusammenballen“ (Weiß und Heitmüller p. 282), hat mindestens in seinem Anfangsteil schon

viele Gelehrte eine Weile beschäftigt. Eine Einzelheit daraus, nämlich das Hinunterschleudern der Sterne, sollte nun im besonderen untersucht werden, doch ergab sich während des Studiums der einschlägigen Literatur die unumgängliche Notwendigkeit, weiter als ursprünglich beabsichtigt auszuholen und auch Gesichtspunkte heranzuziehen, welche anfänglich beiseite gelassen wurden.

Die sonderbaren Vorgänge des apokalyptischen Bildes werden bei Beginn natürlich als von der Erde her auf der „himmlischen Schaubühne“ (B. Weiß p. 189) gesehene gedacht. Darauf hat später auch Th. Zahn p. 438 genauer aufmerksam gemacht: Das Weib, heißt es hier, „befindet sich ebensowenig, wie die Sonne, mit der ihre Gestalt als mit einem Mantel bekleidet ist, oder der Mond, der unter ihren Füßen liegt, oder die zwölf Sterne, die wie ein Kranz ihren Kopf einnehmen, im Himmel, womit die Vorstellung einer bewohnten Räumlichkeit gegeben wäre, sondern am Himmel, der wie ein Gewölbe über die irdische Wohnstätte der Menschen sich wölbt, und an welchem er [Johannes] Sonne, Mond und Sterne abwechselnd leuchten sieht.“ Daß es sich hier um Auswirkungen astralmythologischer Grundvorstellungen handelt (s. w. u.), haben beide Gelehrte also nicht erkannt¹⁾.

R. H. Charles bemerkt dazu I p. 314: „It is hard to determine the place of the Seer during the various scenes in this chapter, since he is using independent traditions in a very abbreviated form.“

Betrachten wir nun zunächst einige Einzelheiten des Bildes, welches sich auf der himmlischen Schaubühne abspielt.

Mit dem Schweife peitschend „stand“ also der Drache vor dem Weibe, „hochaufgerichtet, denn Drachen gehen aufrecht nach Plin. H. n. 8. 3“ (Holtzmann p. 464); Wellhausen übersetzt *ἔστηκε* mit: „er trat vor die Frau“. Boll ist aus sprachlichen Gründen mit beiden Wiedergaben nicht einverstanden (p. 101) und denkt, daß der Drache vor dem Weibe „steht“, nämlich zu ihren Füßen entsprechend der Stellung der betreffenden zwei Sternbilder Hydra und Virgo (s. w. u.). Demgegenüber ist einzuwenden, daß die diesbezügliche unmittelbar astrale Vorlage (welcher Art sie auch gewesen sein mag, s. w. u.) für Johannes sicherlich nicht mehr oder nur ganz unbedeutend in Betracht kam; hier konnte oder sollte doch nicht die topographische Beziehung beider Sternbilder zum Ausdruck gebracht werden, sondern die belebten Vorgänge, welche ihnen zugeordnet wurden.

Auch das Verbum *σύρειν* (schleifen, schleppen, nämlich Sterne; lat. trahere) womit die Aktion des Drachen beginnt, könnte dafür sprechen, daß dieser herangekommen war und erst dicht vor dem Weibe stehen blieb, denn jenes Verbum drückt ja eine Tätigkeit aus, die mit Bewegung, mit Laufen, Gehen, Kriechen u. dgl. verbunden bzw. deren Folge ist; dann würde Wellhausens Wiedergabe von *ἔστηκε* = „er trat“ (vor die Frau) dazu passen. Nach Boll p. 104, Anm. 1 ist das Präsens in *σύρει* „psychologisch dadurch bestimmt, daß der Schriftsteller dabei eigentlich an etwas wie *ἀφανίζει* („schaltet aus“) und damit mehr an den bewirkten dauernden Zustand als an die Aktion (s. das Präteritum *ἔβαλε*) denkt“; im ersten Satz von Vers 4 werde also ein den angenommenen Zustand der Dinge motivierendes Ereignis nachgeholt (ib. p. 106).

Es sollte also anscheinend erzählt werden, daß der Drache 1. bei seiner Bewegung eine große Menge Sterne („ein Drittel“, s. w. u.) mit dem Schwanze mit oder nach sich schleifte und daß er 2., als er Halt gemacht hatte,

¹⁾ So schreibt B. Weiß l. c.: „Da der Prophet nicht, wie 4, 2, in den Himmel versetzt wird, so erscheinen die allegorischen Gestalten nur auf der aufs Neue geöffneten (11, 19) himmlischen Schaubühne. Daraus folgt aber keineswegs, daß das erscheinende Weib eine Himmelsbewohnerin ist oder darstellt, was schon das von ihr v. 2 ausgesagte Gebären, wie die Entrückung ihre Kindes (v. 5) und ihre Flucht in die Wüste (v. 6) ausschließt. Daß das Bild im Himmel erscheint, hat seinen Grund nur darin, daß hier irdische Erscheinungen und Ereignisse ihrem wahren Wesen nach vorgeführt werden, wie es nur im Himmel [p. 190] offenbar ist. Das Sonnenweib ist ja nicht die empirische Theokratie Israels, sondern die alttestamentliche Theokratie, wie sie vor Gottes Angesicht erscheint, d. h. ihrer Idee nach.“

diese dann, natürlich ebenfalls mit dem Schwanze, hinunter auf die Erde schleuderte.

Man kann aber auch annehmen, daß das Verb *σύρειν* sich auf die Tätigkeit des Drachens bezieht, sowie er als vor dem Weibe stehend in Erscheinung tritt; da habe er mit seinem Schweife ein Drittel der Sterne weggefegt (so z. B. die Übersetzung von Clemen p. 142) und auf die Erde hinabgeschleudert. Die aus der Auffassung von *σύρειν* = „hinter sich her schleifen“ sich ergebende Folgerung, daß der Drache irgendwoher herangekommen sein muß, ehe er vor dem Weibe „stand“, d. h. stehen blieb, würde damit fortfallen. Unsere weiteren Ausführungen sprechen eher zugunsten der zweiten Vermutung.

Ein Hinunterschleudern der Sterne findet sich nun auch bei Dan. 8, 10; hier erhebt sich der letzte, kleine Hornsproß des ursprünglich einhornigen Ziegenbockes gegen des Himmels Heer¹⁾, wirft von diesem etliche zur Erde und zertritt sie.

In seinem Werke „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit . . .“, Göttingen 1895, welches einem wichtigen Zweige der biblischen Forschung neue Wege weist (vgl. Allo p. 168, Clemen p. 6 und den literarhistorischen Überblick bei Loisy, Introduction § II), ist nun Hermann Gunkel verschiedentlich auf diese beiden Stellen, namentlich die der Apokalypse eingegangen. In erster Linie hebt er hervor (p. 243), daß die Verwandtschaft beider deutlich ist, „aber die Schilderung der Ap Joh, der Drache habe die Sterne mit dem Schwanze heruntergezogen²⁾, ist so viel anschaulicher als die fast unvorstellbare des Daniel, daß es methodisch sehr bedenklich erscheint, Ap Joh hierin als das Secundäre anzusehen.“ Weiterhin (p. 244) fragt sich Gunkel, wie der Verfasser auf die so merkwürdigen Züge kam, „daß der Drache ein Drittel der Sterne mit dem Schwanze³⁾ heruntergepeitscht habe?“ Auf diese (wie auf andere) Fragen gebe es nun „keine andere Antwort als die Zuflucht zu der unberechenbaren Phantasie des Apokalyptikers“.

Den Grund für das wilde Benehmen des Drachens sieht Gunkel in folgendem (I p. 258): „Daß seine Wut sich gerade gegen die Sterne richtet, muß in seinem Wesen begründet sein: er muß ein Ungeheuer der Finsternis sein, das dem Lichte feindlich ist; dazu paßt einmal, daß er nach 20³ zur *ἄβυσσος* gehört, mit der die Vorstellung von Finsternis — wie bekannt — verbunden ist . . .“ Und ferner weiterhin p. 260: „Das Herunterwerfen der Sterne scheint die Herrschaft des Drachen im Himmel⁴⁾ malen zu sollen, ist also der späteren Beschreibung seiner Herrschaft auf Erden 13ff. parallel; aber auch dieser Zug entbehrt der deutlichen Motivierung: warum dieser Angriff gegen die Sterne, gerade bei der Geburt des Christus? Es scheint, als ob dieser Zug ursprünglich einer anderen Scene der Erzählung angehört habe.“

¹⁾ Der Ausdruck „Das Heer des Himmels“ für die Sterne erscheint häufig im Alten Testament, bereits Gen. 2, 1, vgl. Kugler, Sibyllinischer Sternkampf und Phaëton in naturgeschichtlicher Bedeutung = Aschendorffs zeitgemäße Schriften XVII, p. 3, Münster in Westfalen 1927.

²⁾ Sollte besser heißen: heruntergefegt. — R. L.-N.

³⁾ Im Original ist hier dieses Wort irrümlicherweise gesperrt gedruckt, wozu kein Grund vorliegt; anderswo (z. B. p. 272) ist es auch nicht besonders hervorgehoben. Womit anders denn als mit dem Schwanze kann ein reptilienartig gedachtes, wütendes Tier etwas herunterfegen?

⁴⁾ Ähnlich schrieb früher Joh. Weiß p. 190: „Dies gelungene Attentat [des Drachens, der ein Bild sei, das von vornherein das Wesen des Teufels verstehen lehre] auf die himmlische Welt zeigt ebenso sein gottfeindliches Wesen, wie seine gottähnliche Macht. Die Sterne sind, wie 1, 20, Engel, die nach ihrem Sturz aus dem Himmel (vgl. 9, 1) Satans Engel werden.“

Wie könnte man nun diesen Zug an der ihm zugewiesenen Stelle zwanglos erklären?

Man vergegenwärtige sich einmal das bekannte Bild eines auf Beute wartenden Raubtieres wie man es z. B. bei unserer Hauskatze beobachten kann wenn sie blutlüstern auf ein Mäuschen lauert: der Schwanz fährt vor nervöser Erregung hin und her¹⁾! In unserem Falle ist es der apokalyptische Drache, welcher das Erscheinen des Neugeborenen kaum noch erwarten kann und „vor Mordlust heiß“ nicht ruhig liegen bleibt: innerhalb des knapp gehaltenen Textes wäre das wieder ein sehr charakteristischer und gut motivierter Einzelzug, welcher das Unheimliche der Situation außerordentlich hebt; er paßte so ganz zu einem Werke, „das an Reichtum und Abwechslung der Szenen, an dramatischer Spannung und Steigerung seinesgleichen sucht“ (J. Weiß p. 149). Es handelte sich hier also nicht um einen „Angriff gegen die Sterne“, sondern um eine zufällige Folgeerscheinung des ungestümen, rücksichtslosen Herumfegens des Drachenschweifes, wobei unbeabsichtigt eine große Anzahl Sterne heruntergeschleudert werden.

In ganz anderer Weise hat R. H. Charles (I p. 319) das Herabfegen der Sterne aufgefaßt: „These words refer to a war in heaven between the good angels and Satan and his angels [von den Engeln war aber bisher noch nicht die Rede], and it is implied that the latter were cast down to earth, where already the woman is supposed to be, and that it was not till then that the woman brought forth her child.“ Ab Vers 7 werde dann ein zweiter Krieg im Himmel umständlich erzählt (recounted): „This second was intended by our author to be understood as Satan storming heaven in pursuit of the child. Thus XII 4 would refer to the primeval war in heaven when Satan was hurled down from his first abode to earth, and XII. 7 sqq. to Satan's final attempt to storm heaven, and his final overthrow after the birth of the child . . . But originally XII. 4^{ab} and XII. 7sqq. were doublets, and referred to one and the same war in heaven“ (I p. 320). Daß es sich um ein und denselben Kampf nicht nur ursprünglich, sondern auch innerhalb des von Johannes kontaminierten Textes handelt, bedarf unseres Erachtens keiner Erörterung; vgl. w. u.

Auch Loisy argumentiert in derselben Art (I. c. p. 229): „Le trait ne semble pas avoir ici de signification symbolique: le Dragon prélude à ses entreprises contre la Femme et le Fils de la Femme, contre le règne de Dieu qui se prépare, en précipitant du ciel avec sa queue un tiers des étoiles. Mais un si bel exploit doit être en rapport avec quelque mythe sur le dragon céleste. Dans le présent contexte, il double le combat entre Michaël et le Dragon (XV, 7—9); originairement il devait se rapporter à un combat dans le ciel, quand naquit le Mâle; maintenant l'incident semblerait antérieur à cette naissance et marquer l'issue d'un combat primordial (Charles I 320).“

Man kann in der Tat anders vorgehen und fragen, ob dieser Zug vom Herabfegen der Sterne durch den Drachen auch an richtiger Stelle steht und nicht ganz wo andershin gehört, nämlich zu dem später beschriebenen Kampfe Michaels gegen das Ungeheuer. Gewiß ist es auch für ein mythisches Fabelwesen wohl etwas übertrieben, wenn es aus purer Nervosität gleich ein ganzes Drittel der Sterne herunterfegt, wo ihm ja nur ein schwaches Menschenweib und noch dazu in seiner angstvollsten Stunde (auf deren Schwere besonders aufmerksam gemacht wird) gegenübersteht. Die Gegensätze können hier nicht krasser sein: ein Drache, furchtbar anzuschauen, in Angriffsstellung; ein Weib, wehrlos und noch dazu in den Wehen!

Ganz anders verhält sich aber die Sache, wenn wir das Herabfegen der Sterne als eine Begleiterscheinung des furchtbaren Kampfes zwischen Drachen und Michael auffassen. Dieses Mal wäre das Ungetüm der angegriffene Teil und müßte sich verteidigen; schrecklich tobt der Kampf:

¹⁾ Im Jahre 1930 überquerte der bekannte Flieger Udet die großen Wildgebiete Ostafrikas zwecks Filmaufnahmen mit einer Expedition, die über drei Flugzeuge verfügte. Sein Gefährte v. Suchocki konnte hierbei feststellen, daß Löwen, wenn sie von Flugzeugen in geringer Höhe überflogen werden, sich flach hinlegen und schwanzschlagend die Bewegungen des fremden Vogels beobachten (Zeitungsnotiz).

der Drache schlägt mit dem Schweife um sich und fegt ein Drittel der (ihm benachbarten) Sterne hinunter, bis er selber hinabgestürzt wird . . . Fürwahr, als Episode eines Kampfes paßt der Zug viel besser, paßt zu wütender, verzweifelter, machtloser Gegenwehr wider einen physisch ebenso gewaltigen, furchtlosen Helden. Die innerhalb des knappen Textes von Vers 4 verhältnismäßig ausführliche Schilderung dieser Einzelheit deutet ferner ebenfalls darauf hin, daß sie zu einem wichtigeren Ereignis gehören muß als es das bloße Lauern auf das Ende eines Geburtsvorganges darstellt. Wir glauben also Gunkels oben bereits mitgeteilte Ansicht (I p. 260): „Es scheint, als ob dieser Zug ursprünglich einer anderen Scene der Erzählung angehört habe“, nicht nur bestätigen, sondern auch besagte andere Szene feststellen zu können.

Diese eben etwas breit ausgeführte Hingehörigkeit unserer Episode zum Drachenkampfe hatte Wellhausen bereits erkannt (p. 19f.). Er sieht zunächst in 12, 1–6 bzw. 7–14 zwei Varianten A und B, die auf einen gemeinsamen Schluß (15–17) auslaufen sollen: „Der Sturz des Drachen als Ergebnis eines Kampfes, ohne den der Anfang von Vers 4 [das Hinabfegen der Sterne] nicht zu verstehen ist, muß der Redaktor in A ausgelassen haben, um nicht genötigt zu sein, ihn in B noch einmal zu bringen“ . . . „Auch in B hat . . . der Redaktor eingegriffen, um die Zusammenstellung der beiden Varianten zu ermöglichen und allzu krasse Wiederholungen zu vermeiden.“

Damit sind wir genötigt, kurz auf die Fragen bezüglich der Einheitlichkeit oder Teilbarkeit von Kap. 12 hinzuweisen; man sehe Gunkel I p. 275 und Anm., Boll p. 106 und Charles I p. 306. Boll zweifelt nicht, „daß der Apokalyptiker hier eine zusammenhängende Geschichte in mehreren Akten . . . nach seiner Art erzählt hat, und daß er gewiß meinte, gut zu erzählen, wie er es gemacht hat“ (p. 106); Boll behandelt danach Kap. 12 als eine Einheit (p. 108).

Was nun „die nächsten mythischen Parallelen zu der Erzählung des 12. Kapitels“ anbelangt, so geht die Erkenntnis derselben bis auf Dupuis zurück (s. w. u., gegen Boll p. 108 und Zieliński II p. 4), doch ist er wie gelegentliche Nachfolger (bei Charles I, p. 312 Anm.) unbeachtet geblieben, bis Dieterich die Frage wieder aufrollte. Dieser hat dann „in einer Partie der Apokalypse nicht nur das alte gewohnte Bild des Kampfes zwischen Apollo und dem Drachen als eschatologischen Kampf des Michael und seiner Engel gegen den Drachen und seine Engel in den alten Farben ausgemalt“ vorgefunden, sondern auch „in der ganzen umgebenden Partie“ die Geburtswehen und Irrfahrten der Leto¹⁾ und die Geburt des Apollo (nach Hyg. fab. 140) als die Mythenformen erkannt, „die dieser geflissentlich unklaren Offenbarung von den letzten Dingen zu Grunde liegen“ (p. 117). In seiner (von Gunkel I p. 276 Anm. stark gerügten) Umstellung

¹⁾ Die Fabel erzählt folgendes: Dem riesigen Drachen Python, welcher auf dem Parnasse hauste und hier auch Orakel erteilte, war geweissagt worden, er würde von dem Sohne der Leto umgebracht werden. Nun erwartete diese damals von Zeus ein Kind. Als Python das erfuhr, machte er sich auf um sie zu töten, aber Zeus ließ sie vom Winde Aquilo zu Poseidon auf die Insel Ortygia bringen. Um nun nicht die erzürnte Hera zu verletzen, welcher versprochen war, Leto würde an einem nie von der Sonne beschienenen Orte niederkommen, bedeckte Poseidon die Insel mit seinen Fluten [so wollte er es also beiden Parteien recht machen]. Da Python die Leto nicht finden konnte, kehrte er wieder auf den Parnaß zurück. Poseidon ließ daraufhin die Insel wieder zum Vorschein kommen, welche seitdem Delos benannt wurde. Hier gebar die Leto, sich an einen Olivenbaum haltend, den Apollo und die Artemis, welchen Hephaistos Pfeile zum Geschenke gab. Am vierten Lebenstage schon tötete Apollo damit den Python, warf seine Knochen in einen Kessel und bewahrte sie dann in seinem Tempel.

Der Zug von Heras Eifersucht und ihrem Verlangen, die Schwangere solle an einem finsternen Orte niederkommen, scheint doch vielleicht einem anderen Mythos entlehnt zu sein, denn in vorliegendem geht Letos Entbindung auf der wieder aufgetauchten Insel vonstatten. Vgl. dazu Zieliński II, p. 5.

der einzelnen Teile von Kap. 12 (1—4, 14—16, 5, (6, 17, 12b), 7—12a bringt nun Dieterich den Drachenkampf ganz ans Ende (p. 118, Anm. 2); Michael sei natürlich derselbe wie das Kind, der streitbare Christus, wie er damals öfter eingeführt wird, nach Dan. XII⁶ (p. 119, Anm. 2); was dem Texte noch mehr Gewalt antun würde!

R. H. Charles nimmt für Ap. Joh. XII mindestens zwei unabhängige Quellen an, die jüdisch sein sollen (I, p. 305); gerade der Drachenkampf sei wahrscheinlich ein judäisches Originalprodukt (p. 306), welches internationale Verbreitung in der alten Welt aufweise (p. 308); auch die Originalquellen zu 1—5 und 13—17 seien in einem primitiven internationalen Mythos zu suchen (p. 310). Daß die beiden Sektionen 1—6 und 13ff. von vornherein zusammengehören, werde ja vielfach angenommen (I, p. 309, Anm.), doch sei eher zu vermuten, daß erst Johannes sie miteinander vereint habe.

Letztthin hat Zieliński die Erkenntnis, daß für Kap. 12 verschiedene Vorlagen in Betracht kommen, gefördert. Zunächst sei, wie es Dieterich „mit vollem wissenschaftlichen Nachdruck“ betont habe, die Geburt Apollos (Hyg. fab. 140) vom Apokalyptiker auf die Geburt des Heilands übertragen worden; nun sei aber nach der älteren Version bei Homer und Theognis Leto unter einem Palmbaum niedergekommen ebenso wie Maria nach dem Koran. Übrigens seien bezüglich der Flucht des Weibes zwei verschiedene Versionen vom Apokalyptiker kontaminiert bzw. als kontaminierte übernommen worden; entscheidend sei es, daß die Flucht einmal über, ein andermal auf der Erde vor sich gehe. Eine weitere Vorlage sei eine Drakontomachie, aber nicht eine „gewöhnlichen Schlages“, sondern hier trete der Drache als Vater der Sünde auf wie bei Homer die Ate; vgl. Zieliński I.

Was nun im besonderen den Drachenkampf 7—12 anbelangt, so geht dessen ursprüngliche Selbständigkeit auch aus den Ausführungen bei J. Weiß und Heitmüller (p. 285) hervor, denn 1—6, 13ff. hätten Parallelen in dem verwandten griechischen Mythos von der Geburt Apollos [Hyg. fab. 140] und noch mehr in dem entsprechenden ägyptisch-hellenistischen vom Horusknaben, dagegen sei 7—12 ein deutlicher Nachhall des Marduk-Tiamat-Kampfes bzw. (in Israel) des Kampfes Jahves gegen den Drachen bzw. die Schlange. „Das erste und letzte Drittel des 12. Kapitels [1—6, 13—17] fügt sich [nun] nach Ausscheidung des Zwischenstücks vom Drachensturz zu einem einheitlichen Gesamtbilde zusammen: Geburt des Messias . . . Verfolgung des Weibes durch den Drachen“ (p. 282).

Ähnlich R. H. Charles I p. 319: „XII. 7—9 had originally no reference whatever to the child, nor were Michael and his angels in the least conscious that they were fighting on His behalf, nor is it anywhere stated that the dragon was overthrown because of his enmity to the child.“

Hinsichtlich der Beziehung des Kampfes Michael—Drachen zum ganzen Kapitel 12 kommt also zweierlei in Frage.

Entweder: Dieser Kampf gehört von vornherein zu dem Angriff des Untiers gegen das kreißende Weib; Michael wollte dann diesem eben zu Hilfe kommen — nach Gunkel I p. 257 und Boll p. 119 nur dem Kinde; man wird sich, schreibt ersterer, die Verbindung „so zu denken haben, daß der Drache dem Kinde nachstürzt, daß aber ein himmlisches Heer, um den Knaben zu schützen, dem Drachen entgegentritt. Der Erfolg des Kampfes ist dann, daß nicht nur der Knabe gerettet, sondern daß der Drache sogar aus dem Himmel, in dem er also bisher mächtig war, hinausgeworfen wird. So ist deutlich ein Fortschritt der Handlung gegeben. Dieser ganze Zusammenhang läßt sich aus dem Texte sehr wohl noch erraten, aber auch nur erraten“.

Oder aber: der Kampf Michaels wider den Drachen (7—12) ist ein ursprünglich selbständiger Mythos und nur eingeschaltet worden, weil dies zu den symbolisierenden Zwecken des Apokalyptikers trefflich paßte; hierbei wurde die Episode vom Hinunterwerfen der Sterne falsch und zwar bereits in Vers 4 gesetzt; vielleicht geschah das nachträglich (oder von jemand anders?). Die erste Hälfte von Vers 4 gehört also an den Schluß von Vers 7.

Der Kompilator hat jedoch den Schluß des Einschubs recht schlecht mit dem Anfang des Endstückes (Vers 13) verbunden: Mit dem gewaltvollen Sturz des Drachen aus des Himmels Höhen ist das Drama, jedenfalls

im ursprünglichen Mythos, zu Ende; wahrscheinlich wurde dann gleich noch berichtet, daß der Unhold in der *ἄβυσσος* verschlossen wurde, wie wir späterhin (20, 3) erfahren; in Kap. 12 gelangt er zunächst nur bis zur Erdoberfläche¹⁾. Hier erst besinnt er sich, sein Opfer zu verfolgen; das hätte er von vornherein tun können, nachdem die Frau vor ihm geflohen war. Daß er nach dem fürchterlichen Kampfe dazu noch aufgelegt war? Seine Rolle war mit dem Sturze aus dem Himmel ausgespielt; was weiter mit ihm geschieht, erfahren wir nicht aus Vers 9.

Für die ursprüngliche Selbständigkeit der Michael-Drachen-Kampfmythe (eine der zahlreichen von Drachenkämpfen) spricht übrigens auch das Auftreten von Gefährten auf seiten des Drachen, die bei dem Angriffsversuch des Untiers gegen das Weib fehlen, weil sie dabei eben nichts zu tun, d. h. zu helfen haben.

Die Verbindung zwischen dem Endstück der Michaelkampfmmythe und dem Anfangsstück der zweiten (ehemals auch selbständigen, s. w. u.) Hälfte der anderen Mythe vermittelt des Beginnes von Vers 13: „Als der Drache sah, daß er auf die Erde geworfen war“, ist also unlogisch und rein mechanisch-topographisch: weil zwei Vorgänge ganz verschiedener Natur „auf der Erde“ sich abspielen, werden sie miteinander in Verbindung gebracht! Der Kampf Michael—Drache hat auf der Erde sein logisches Ende, dahin ist der unterlegene Unhold gestürzt worden.

Auch R. H. Charles I p. 329 erklärt, daß der Anfang von 13 Zusätze des Autors aufzuweisen scheine, um die zwei divergierenden Elemente miteinander zu verbinden. Der Beginn *ὅτε εἶδεν* sei herzlich schwach (rather weak), die Fortsetzung *ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν* eingefügt, weil der Drachenkampf in den Text eingeschaltet wurde. Das Original dürfte einfach erzählt haben, daß nach der Entrückung des Kindes in den Himmel der Drache daraufhin [aus Wut] dessen Mutter verfolgte.

Wie steht es nun mit dem Thema von der Verfolgung eines (eben niedergekommenen) Weibes durch ein mythisches Ungetüm? Zieliński (vgl. oben) glaubt, daß nur bezüglich der Örtlichkeit der Flucht zwei verschiedene Versionen vom Apokalyptiker kontaminiert bzw. als kontaminierte übernommen wurden²⁾. Man kann aber, meine ich, noch weiter

¹⁾ Dieterich p. 120, Anm. 2 findet, daß *εἰς τὴν γῆν* keinen Sinn hat: „der Sieg Michaels muß endgültig sein, hier muß der Drache auch ursprünglich wie einst in den Tartarus, in den höllischen Pfuhl geworfen sein“. „Die Absicht, den Drachen erst noch auf der Erde die Menschen verführen zu lassen, kann ja der Apokalyptiker gehabt haben, darum ist es aber doch Verwirrung der alten zusammenhängenden Handlung.“ Nun, vom Himmel gelangt man zunächst zur Erde und von da erst in das Unterreich (Tartarus usw.); der Urmythos kann diese Zwischenstation gut erwähnt haben. Daß der Drache schließlich in die *ἄβυσσος* geworfen und da verschlossen wird, erfahren wir aus 20, 3, wo doch offenbar die gleiche Drakontomachie vom Apokalyptiker herangezogen wurde.

²⁾ Zieliński meint also (II, p. 3), das Kapitel XII bestehe aus zwei verschiedenen Mythen, „celui de la poursuite de la femme enceinte par le dragon et celui de la lutte de l'archange Michel avec le dragon“; „évidemment l'interpolation du second mythe, ayant brisé en deux le récit de la fuite, en a fortement endommagé la lucidité“. Der polnische Gelehrte (wie bisher anscheinend niemand) hat also nicht erkannt, daß auch der „erste Mythos“ aus zwei verschiedenen, allerdings innerlich verwandten zusammengesetzt ist und stellt nur fest, daß er in einer seiner Einzelheiten, nämlich der Örtlichkeit, wo Fluch und Verfolgung vor sich gehen, zwei verschiedene Redaktionen aufweise: „selon la première, la fuite et la poursuite a lieu sur la terre; selon la seconde, la femme poursuivie s'envole en privant par cela même son persécuteur de tout moyen de lui nuire. Le motif du fleuve appartient logiquement à la première rédaction, quoique le rédacteur final l'ait par erreur encadré dans la seconde. A noter encore, dans la première rédaction, l'attitude amicale de la Terre envers la femme qu'elle sauve, en engloutissant le fleuve émis par le dragon.“ Zieliński, offenbar beeinflusst durch die antiken Parallelen, bei denen Verfolgung und Flucht auf der Erde vor sich geht, sieht diese als die eigentliche, als die Hauptredaktion an und kommt zu der Folgerung (II, p. 4), daß bei der Variante von den gleichen Vorgängen im Himmel die Wut des Drachen auf das eben entbundene Weib (nachdem das Neugeborene entrückt war) nicht zu verstehen sei:

gehen und auch auf Grund weiterer Einzelheiten annehmen, daß 1—6 bzw. 13ff. ursprünglich selbständige Erzählungen waren, welche allerdings das gleiche Thema zum Vorwurf haben.

Zu solchen Einzelheiten gehört ein bisher, so viel ich sehe, nicht beachteter Umstand: die Bezeichnung des Ungetüms. In der ersten Sektion ist es ausschließlich ein „Drache“, und dieser ist, wie es seinem kosmischen Ursprung entspricht (s. w. u.), am Himmel tätig (was man von der Erde aus sieht). In der zweiten Sektion dagegen, die sich auf der Erde abspielt, ist es eine „Schlange“, welche das Weib verfolgt (Vers 14) und diesem aus dem Rachen Wasser nachschleudert (Vers 15), also die Haupttätigkeit der irdischen Vorgänge übernimmt, soweit sie dem einen der beiden Partner zukommen¹⁾. Es handelt sich also um zwei ursprünglich unabhängige Mythen: einen Drachen- und einen Schlangenmythus, die miteinander in Beziehung gesetzt werden. Dabei wurde im zweiten (13ff.), um zunächst notdürftig einen Anschluß an den ersten (1—6) zu finden (s. w. u.), gleich im Anfang von Vers 13 die Schlange zu einem Drachen gemacht und auch weiterhin (Vers 16), wo ganz überflüssigerweise wiederholt wird (was schon Vers 15 erzählt wurde), daß der Strom aus dem Rachen des Verfolgers geschleudert wurde, ist letzterer, offenbar ebenfalls zwecks besserer Anpassung an Sektion I, in einen Drachen umgewandelt. Als solcher figuriert er auch im Schlußverse 17. Am Ende der (eingeschalteten) Drakontomachie (7—9; 10—12 ist eine Art Lobgesang) schließlich (Vers 9), mußte ein Übergang zu dem auf Erden sich abspielenden Schlangenmythus gefunden werden; daher stehen Vers 9 „der große Drache“ und „die alte Schlange“ als Synonyma nebeneinander, gleichzeitig als „Teufel und Satan“ interpretiert; gleichzeitig aber wurde mit der Bezeichnung „Schlange“ sekundär auf die der Genesis angespielt.

Die Flucht vor dem verfolgenden Ungeheuer, soweit die Art der Fortbewegung des Weibes in Frage kommt, geschieht mittels der Flügel des Großen Adlers. Dieser Zug gehört unter allen Umständen zu Erzählung I, obwohl er nicht an der Stelle steht, wo er hingehört, nämlich am Beginn von Vers 6 (hier heißt es ganz allgemein, daß das Weib floh). Er wird vielmehr erst vorgebracht, nachdem bereits die zweite Erzählung von der Verfolgung des Weibes auf der Erde durch die Schlange eingesetzt hat. Boll, der keine ursprüngliche Trennung der Sektionen 1—6 und 13ff. annimmt, vermerkt p. 107, daß der Verfasser die Art und Weise der Flucht hier nachholt. Das sei eine seiner Ungeschicklichkeiten: „Wie einer, der mündlich erzählt, erlaubt er sich nachzuholen, was er korrekter hätte vorausbringen sollen“. Das ist nun gerade für primitive Texte, wie sie jedem

„à quoi bon alors la poursuite de la femme par le dragon?“ Er meint nun fortfahrend: „Non, la femme n'a pas encore enfanté; le dragon la poursuit dans son état de grossesse. Elle s'enfuit tout de même; alors il lance un fleuve derrière elle. La Terre engloutit le fleuve; la femme atteint heureusement le lieu de sûreté, elle enfante, et son ennemi aura maintenant à redouter la vengeance de l'enfant, quand il grandira.“ Unsere weiterhin gebrachte Ansicht vermeidet es, dem nun einmal überlieferten Text in so hohem Grade Gewalt anzutun.

Der Mythos von der Flucht der Leto vor dem Python mit Hilfe des Aquilo (s. S. 197) paßt als Vorlage zunächst zu I, aber das Geborgenwerden des verfolgten Weibes in der Einsamkeit kehrt in II wieder. Immerhin verrät II durch seine Sonderzüge (das Wasserspeien des Drachens, die Hilfe der Erde) eine besondere Urvorlage, in welche, um eine Verbindung mit I herzustellen, Züge daraus genommen werden mußten ob sie paßten oder nicht. Aquilo entführt ja die Leto auf eine Insel, also über See; der Große Adler der Apokalypse das bedrängte Weib in die Wüste, also über Land, was zu den eben erwähnten Sonderzügen nicht paßt; wie könnte ein auf der Erde fließender Strom einem ihn überfliegenden Vogel hinderlich sein? Vgl. w. u. S. 212.

¹⁾ Boll will p. 42, Anm. 5 einen Unterschied nicht gelten lassen: δράκων werde ungezählte Male gleichbedeutend mit ὄφις gebraucht.

Ethnologen bekannt sind, charakteristisch. Da gibt es keinen streng zeitlichen Ablauf der Ereignisse; diese werden in nur annähernd richtiger Folge vorgebracht und Einzelheiten daraus öfters wiederholt. Vom ethnologischen Standpunkte aus darf man durchaus nicht als selbstverständlich annehmen (wie es Gunkel I p. 272 tut), „daß die ursprüngliche Recension — wie alles Ursprüngliche — einheitlichen Stil besessen habe“. Es kommt in primitiver Erzählungsart sogar häufig vor, „daß in einem einheitlichen Berichte dasselbe Ereignis zweimal erzählt wird“ (zu I, p. 274); die Vorlage des Apokalyptikers war eben keine „gute antike Erzählung“, deren Hauptreiz darin besteht, „daß sie zeigt, wie eins aus dem anderen gekommen ist“ (I, p. 275).

Der Apokalyptiker hat also in Erzählung II nachgeholt, was er in I hätte bringen sollen; das findet sich in primitiven Texten, wie gesagt, sehr häufig. Hier wird aber (vgl. Vers 14) gleichzeitig die für I passende Beförderungsweise auch für II angegeben, was unlogisch ist: Im Himmel, in den Lüften, ist ein großer Vogel ein geeigneter Retter, dahin passen also „die Flügel des Großen Adlers“. Nicht so zu Erzählung II: hier geht die ganze Handlung, also zunächst die Verfolgung durch das Ungeheuer (Vers 13) auf der Erde vor sich; ein von der Schlange ausgespieener Strom ist nur auf der Erde denkbar und die Erde selber schließlich ist es ja, die ihn auftrinkt. Also muß auch die Flucht des Weibes auf der Erde vor sich gegangen sein. Wie, wurde wohl auch in der Originalvorlage nicht besonders erzählt da selbstverständlich, wenn etwas anderes nicht in Frage kommt: zu Fuß! Ein Adler mit der geretteten Frau auf dem Rücken oder diese allein falls mit Flügeln von der Kraft der des Großen Adlers ausgestattet (s. w. u.), hätte doch den Strom einfach überflogen! Was hätte es für einen Zweck, einen (auf der Erde fließenden) Strom hinter einen (in der Luft) fliegenden Vogel oder Menschen herzusenden?

Es ist gut möglich, daß in der riesigen Märchenliteratur irgendwo in der Welt ganz unverhofft ein Stück auftaucht, welches die Verfolgung einer Frau durch einen Schlangenenhold und ihre Rettung durch hilfreiche Kräfte zum Thema hat. Häufig freilich dürften sie nicht sein; außerdem beachte man, daß hier nicht etwa das bei Verfolgungen so häufige Motiv in Frage kommt, wonach der Verfolgte sich durch Wegwerfen von Gegenständen rettet, welche den Verfolger aufhalten, sondern daß hier letzterer durch Ausschleudern eines Gegenstandes (Wasser) nach dem fliehenden Partner diesen in seine Gewalt zu bekommen versucht, weil ihm das durch bloße Bewegung (Laufen) nicht möglich war.

Es handelt sich also ursprünglich um zwei verschiedene, allerdings den gleichen Stoff behandelnde Mythen: Nach der ersten attackiert oben im Himmel ein Drache, nach der zweiten unten auf der Erde eine Schlange eine hoch schwangere Frau. Diese flieht in I vermittels der Flügel des Großen Adlers, d. h. des Nordwindvogels (s. w. u.), in II vermittels der eigenen Füße. Der Drache, um sie einzuholen, trifft in I keine besonderen Maßnahmen; in II speit die Schlange einen Strom Wassers hinter ihr her, doch die Erde öffnet mitleidig helfend ihren Mund und trinkt ihn weg. Eine wunderbare Rettung ist in beiden Mythen gegeben: in I geschieht sie von vorne herein im Augenblick als sich das Weib angegriffen sah; in II, als dieses bereits (zu Fuß) auf der Flucht begriffen war. Die Niederkunft erfolgt in I vor dem Angriff und der Verfolgung durch das Unthier; in der Vorlage zu II (aber nur in der Vorlage) nachher.

Die textlichen Vorlagen von Kap. 12 sollen nun ganz kurz gestreift, die mythenbildenden Urvorlagen genauer behandelt werden.

Dupuis dürfte wohl der erste sein, welcher den Sternenhimmel als legendenbildend erkannte und danach auch die Apokalypse aufs genaueste analysierte;

daß er zu weit ging, tut wenig zur Sache. Dieser Umstand sowie die große Seltenheit seines Werkes¹⁾ haben jedoch verhindert, daß es größeren Einfluß ausüben konnte. Was unser Kapitel XII anbelangt, so heißt es auf p. 247 folgendermaßen:

„L'auteur de l'Apocalypse porte . . . ses regards sur le Ciel des fixes, et particulièrement sur le Zodiaque, et sur la partie du Ciel, qui à minuit fixoit le commencement de l'année au Solstice d'hiver, et qui, au printemps, au coucher du Soleil, montoit la première sur l'Horizon au Bord Oriental. Ces Constellations étoient le Vaisseau, appelé Arca, et la Vierge Céleste, accompagnée du Serpent, qui se lève à sa suite, et qui paroît la poursuivre dans les Cieux, tandis qu'à l'Occident le fleuve d'Orion semble s'engloutir sous la terre, en disparaissant à son coucher. Voilà les tableaux que nous présente le Ciel Astronomique, au moment où finit l'année équinoxiale, et où moment où va briller le Soleil du printemps, qui porte le fameux Agneau, chef des douze signes. Quels sont les tableaux que nous offre ici l'Apocalypse? L'Arche qui brille dans le Ciel. Une femme ailée, comme la Vierge de nos Constellations, que poursuit un serpent, et un fleuve que la terre engloutit. C'est à quoi se réduisent les tableaux mystiques du douzième chapitre, tels que Jean les aperçoit dans le Ciel.“

Das Sternbild des Schiffes soll nun die Bundeslade sein, welche (vgl. letzten Vers von Kap. 11) im geöffneten Tempel Gottes sichtbar wird. Da mit diesem Sternbilde zur angegebenen Zeit gleichzeitig Virgo aufgehe, sei der Übergang zu Kap. 12 gegeben, welches mit der Beschreibung dieses Sternbildes beginne.

Das Weib von Kap. XII sei also die zodiakale Virgo: „Elle présidoit par son lever à minuit à l'ouverture de l'année solstitiale; et, trois mois après, à l'Équinoxe du printemps, par son lever à 6 heures du soir, ou au commencement de la nuit. Ces liaisons avec les deux principales époques du temps durent lui faire jouer un grand rôle“ (p. 251). Die Sternenkronen „désigne les douze mois ou les douze signes que le Soleil parcourt durant une année et la Lune à chaque révolution“ (p. 249; folgen Beispiele aus der Antike von zwölfgliedrigen Kronen). Das Sonnenkleid erkläre sich dadurch, daß der erste Dekan²⁾ des Virgosternbildes (welcher also der Kopfgegend der Figur entspricht) das solare Gestirn, und der Mond zu den Füßen dadurch, daß dieser der erste Dekan der auf (die Füße der) Virgo folgenden Libra sei; das gleiche gelte von der Isis (p. 90). Die Flügel, mit welchen das Weib vor dem Drachen flüchtete, seien die gleichen, mit welchen die zodiakale Jungfrau ja immer ausgestattet werde (p. 251; vgl. w. u. bei Boll).

Dieses Weib sei gleich der Isis, die mit Horus schwanger ging (p. 249), oder gleich der schwangeren Leto³⁾, die ja auch vor einem Drachen flieht und auf einer verlassen Insel ein Asyl sucht: „c'est trait pour trait la même fable.“ Wie Leto Mutter des Sonnengottes wurde, so sollte auch das apokalyptische Weib den Gott gebären, „qui devoit régner sur l'Univers“ (p. 90). Das Weib mit seiner Flucht in die Wüste gleiche übrigens auch der zodiakalen Virgo bei Arat, welche sich wegen der Schlechtigkeit dieser Welt in die Berge zurückzieht (p. 252): „Le Prêtre, ou l'Hiérophante Jean a donc conservé à sa femme mystérieuse tous les traits mythologiques, que l'antiquité avait donnés à la vierge de nos Constellations. Ces traits étoient parfaitement connus.“

¹⁾ Auch die vor nicht langer Zeit (1910) herausgekommene deutsche Übertragung des 1798 von Dupuis selber besorgten Auszuges seines großen Werkes (welches 1794 in einer dreibändigen Quart- und außerdem in einer zwölfbändigen Oktavausgabe erschienen war) konnte nicht dazu beitragen, für die Ansichten des französischen Gelehrten Stimmung zu machen. Man muß sich eben das ungekürzte Original vornehmen; der Auszug ist nicht genügend beweiskräftig und die deutsche Ausgabe desselben durch die Angriffe des Übersetzers im Vor- und Schlußwort gegen Einrichtungen der Kirche unnötig belastet; vgl. Ursprung der Gottesverehrung. Die Glaubenslehren und Religionsgebräuche aller Zeiten und Völker und die damit verbundene Herrschaft des Priestertums und Aberglaubens in ihrer Entstehung und Entwicklung dargestellt von Ch. F. Dupuis. Deutsch herausgegeben von Friedrich Streißler. Leipzig 1910.

²⁾ Eine Untersuchung über dieses Thema liegt noch nicht vor; W. Gundel hat darüber bis jetzt nur eine Art Vorbericht veröffentlicht: Die Dekanbezirke und die Sterngötter der Dekane. Zeitschrift „Die Sterne“, VI, p. 47–56, Potsdam 1926.

³⁾ Dupuis hat also bereits „auf die Verfolgung der Leto durch den Drachen Python hingewiesen“ und „auf den Mythos von Hathor-Isis, ihrem Sohne Horos und dem feindlichen Drachen Typhon aufmerksam gemacht“, das ist nicht erst in der Neuzeit geschehen (zu Boll p. 108). Übrigens äußert sich diesbezüglich Boll im gleichen Sinne wie der zu Unrecht vergessene Dupuis: „Die Ähnlichkeit ist schlagend, so schlagend sie nur irgend erwartet werden kann, da doch der Apokalyptiker nicht einen historischen Bericht über einen fremden Mythos liefern, sondern das grandiose Bild seinerseits verwerten wollte.“

Der Drache wird von Dupuis als das Sternbild Draco angesehen, allerdings nicht immer ausdrücklich; so sagt er p. 253 z. B. nur, daß er es sein kann. Zu dieser Gleichsetzung kam Dupuis auf vergleichend mythographischem Wege (Python, Typhon, Hesperidendrache, p. 253, 90). Die sieben Köpfe des apokalyptischen sollen daher kommen, daß das sehr große Sternbild den Raum von sieben Zeichen einnehme: „c'est-à-dire, qu'étant très près du Pôle, où les divisions des signes, ou plutôt les cercles de latitudes qui les fixent, viennent se réunir, il en occupe sept. Peut-être même que les sept têtes représentent les sept signes qu'il comprend; d'autres y pourroient voir ses sept principales étoiles“ (p. 255). Da Draco nach Virgo aufgehe, scheine er diese zu verfolgen (p. 90, 253). Sein Sturz auf die Erde sei das Niedergehen und die tiefste Stellung des (dort nie untergehenden) Sternbildes am Horizonte (p. 254).

Michael sei übrigens gleich dem griechischen Herakles und das so benannte Sternbild (p. 253). Es scheint nur, fährt Dupuis fort, daß der Verfasser der Apokalypse, als er auf den Drachen zu sprechen kam, „a inséré la fable de sa défaite par Michel, comme les Astronomes Grecs et Latins, en parlant du Dragon du pôle, ne manquent pas d'insérer son défaite par Hercule“.

Der Strom, welchen der Drache ausspie, sei das Eridanus-Sternbild, aber zum Verständnis des ganzen Mythos seien die Beziehungen der Tierkreisbilder zum Auf- bzw. Untergang der extrazodiakalen Bilder wichtig (p. 252): „Ainsi le lever de la tête du Dragon ou du Serpent, coïncidant avec le coucher du fleuve d'Orion, au moment où la Vierge se levait toute entière sur l'horizon, pour faire place à la Balance, a donné lieu à la fiction mystagogique, qui suppose, qu'à l'instant où la femme, à l'aide de ses ailes, s'envole, le Dragon vomit un fleuve, que la terre engloutit.“

Die Ausführungen des französischen Gelehrten wurden etwas ausführlicher wiedergegeben, weil sie, von einigen Übertreibungen abgesehen, im Prinzip richtig sind. Wir werden auch sehen, daß die Jetztzeit (Boll, s. w. u.) nicht wesentlich weiter gekommen ist.

In der Neuzeit ist es Hermann Gunkel, welcher nicht nur die textlichen Vorlagen von Kapitel XII weitgehend untersuchte, sondern auch deren Ursprung zum Teil in kosmischen Phänomenen erkannte.

Im weiteren Verlauf seines schon vorgebrachten Werkes weist nämlich Gunkel den Stoff von Ap Joh 12, 7f. als babylonischen Mythos nach und faßt den betr. Drachen als die Tiâmat auf (p. 387—388): „Tiâmat ist mit den Göttern verfeindet. An eine Scene aus dem Kampfe mit ihnen wird erinnert; sie hat einmal ein Drittel der Sterne mit dem Schwanz vom Himmel geworfen. Dieser Zug kann nur als ätiologischer Mythos verstanden werden. Die babylonische Naturbetrachtung findet am Himmel eine Lücke, deren Entstehung durch diesen Mythos erklärt werden soll: einst haben dort Sterne gestanden, aber das Chaostier hat sie heruntergeworfen. Ist vielleicht diese Lücke die Milchstraße, die man wohl als den dritten Teil des Himmels auffassen könnte? Man beachte, daß die Milchstraße sich in zwei „Ströme“ teilt. Hat man vielleicht am Himmel noch die Spur des (fischartigen) Drachenschwanzes in der eigentümlichen Form der Milchstraße gesehen?“

Späterhin (II p. 57) begnügt sich Gunkel mit der Bemerkung, daß der gewaltige Drache vor Wut ein Drittel der Sterne des Himmels mit seinem Schweif zur Erde wirft: „so ungeheuer groß ist also sein Schweif gedacht“. Auch Joh. Weiß und Heitmüller heben (p. 284) nur die gewaltige Größe des Drachenschweifes hervor, denn damit habe er ein Drittel der am Himmelsgewölbe befestigten Sterne herabfegen können¹⁾; das sei übrigens echter Mythenstil und habe mit den religiösen Ideen des Urchristentums nichts zu tun²⁾.

Damit wäre die Wichtigkeit des Gunkelschen Werkes für die Erkenntnis vom Wesen der Apokalypse soweit es sich in Kap. 12 äußert, dargelegt.

Vor seinem Erscheinen beschäftigte man sich nur mit allgemeinen Deutungen

¹⁾ Ebenso Allo p. 160: Das Herunterwerfen der Sterne bezeichnet „la taille et la force monstrueuse du Monstre ennemi de la lumière“.

²⁾ Daß dieser „dritte Teil der Sterne“ nichts mit den zwölf Sternen zu schaffen hat, welche den Kranz um des Weibes Kopf bilden, daß er dagegen offenbar an Dan. 8, 10 erinnert, hat Zahn extra hervorgehoben (p. 435, Anm. 2).

und gab allen Einzelheiten des phantastischen Bildes allerhand Auslegungen, es genügt diesbezüglich auf Hadorn p. 129 zu verweisen: „Die Deutung des Weibes auf die Kirche hat . . . die Exegeten aller Zeiten zu den allergewagtesten allegorischen Auslegungen der Embleme des Sonnenweibes auf die Attribute der Kirche verführt: z. B. die Sonne = die wahre Erkenntnis als ihr Gewand, der Mond = die wechselnde Erkenntnis der Philosophie, die die Kirche zu ihren Füßen als etwas Überwundenes habe, die zwölf Sterne = die zwölf Apostel oder spätere Doktoren der Theologie. Da es sich aber um traditionelle Züge des Bildes handelt, ist von allen allegorischen Deutungen der Einzelzüge abzusehen. Einzig die Zwölfzahl hat eine Bedeutung. Sie geht auf die zwölf Stämme“ (da deren Zahl ja doch auch uranogen ist, wird man eine unmittelbare Verbindung ablehnen müssen, R. L.-N.).

Gunkels neue Richtung hat nun durchaus nicht alle die Kreise beeinflußt, von denen man es erwarten sollte. Fast nur trifft man auf Versuche sich klar zu machen, was wohl Johannes mit den Einzelheiten des phantastischen Bildes gemeint haben könnte, während man sich um dessen Ursprung nicht weiter kümmert.

So schreibt A. Schlatter auf p. 467:

„Der Widersacher des Christus und seiner Gemeinde . . . ist ein Drache, eine Schlange von besonderer Größe, Kraft und Wut, nicht nur mit einem Kopf, sondern mit sieben, so daß sie zugleich nach vielen Seiten hin ihren todbringenden Angriff führen kann, und die Köpfe sind gekrönt, worin nicht nur die Macht, die der Satan selber als Fürst im Reich der Geister hat, ihr Zeichen findet, sondern zugleich darauf hingedeutet ist, daß er seinen Willen in der Welt durch die Machthaber, die hier regieren, vollführt. In seinem Dienst stehen die Gekrönten, die den Lauf des göttlichen Wortes hindern und Jesu Gemeinde verfolgen.“ Das Herabfegen der Sterne soll „nicht nur einen Eindruck von der Größe und Wut des Drachen geben, sondern es ist wohl daran gedacht, daß [in Gemeinschaft] mit dem Drachen, wie es nachher heißt, auch seine Engel kämpfen. Die Sterne, die sein Schweif vom Himmel reißt, weisen auf die Engel hin, die durch ihn und mit ihm fielen und nun die Werkzeuge seiner Macht sind, da er an ihnen seine Boten hat, durch die er regiert . . .“

Ähnlich Wilhelm Busch im gleichen Jahre; nach ihm (p. 72) wäre das Weib die gläubige Gemeinde; Sonne, Mond und Sterne sollen ausdrücken, daß sie „von Gott selbst angetan ist mit himmlischer, göttlicher Herrlichkeit“. Der Drache, heißt es auf S. 73, ist der Satan, der „Widersacher Gottes“; er ist feurig „zum Zeichen seiner Zerstörungswut, die in ihrer Wirkung bis an den Himmel reicht“. Mit den sieben diademengekrönten Häuptern „soll wohl angezeigt sein, daß er seine Macht in sieben aufeinander folgenden Reichen entfaltet“. Die zehn Hörner seien alle irdenklichen Machtmittel (da 10 die Zahl der Vollkommenheit)¹.

Nach Joh. Weiß und Heitmüller p. 283 ist das Weib für den christlichen Apokalyptiker eine Personifikation der Gemeinde, allerdings habe er diese Deutung schon aus dem Judentum übernommen: „der jüdische Schriftsteller, der hier benutzt ist, sah in dem Weibe das Volk Israel; er deutete den Kranz von zwölf Sternen auf die zwölf Stämme des auserwählten Volkes.“

Theodor Zahn symbolisiert ebenfalls (p. 439): „Was unter dem Weib zu verstehen sei, sagt unmißverständlich die Zwölfzahl der Sterne, welche den Kranz auf dem Haupt des Weibes bilden. Denn eine Gemeinschaft Jesu, welche durch die seiner Wiederkunft vorangehenden Gefahren hindurch gerettet werden soll, besteht aus je 12000 Personen aus den zwölf Stämmen Israels (Ap. 7, 2—8) . . .“ Das Weib mit der Krone der zwölf Sterne auf dem Haupt bedeutet also „nichts anderes als ein christgläubiges Israel der Endzeit“, und das sei auch anderswie gesichert (p. 442). Ebenso sehen Strack und Billerbeck (III p. 812) in dem mit der Sonne umhüllten Weib „eine allegorische Darstellung Zions als Frau“ und bringen dafür angebliche Parallelen.

Letztthin ist auch Richard Kraemer auf die Erzählung vom „lichtumstrahlten Weib und dem glutumwallten Drachen“ in seiner Weise eingegangen: „In reichem Szenenwechsel und lebendiger Spannung rollt das Bild vor uns ab“, dessen Drachenthema in folgender Weise zu ergänzen sei: „Der Drache streift mit seinem mächtigen Schweif den dritten Teil der Sterne vom Himmelsgewölbe und wirft sie auf die Erde, um sie wohl, wie uns das Vorbild dieses Bildzuges in Dan. 8, 10 sagt, zu zertreten. In der genannten Stelle hat dieser Zug lediglich den Zweck, das unerhörte frevelerische Treiben des Antiochus Epiphanes, jenes griechischen Wüterichs unter dem alttestamentlichen Gottesvolke, der demselben zum Inbegriff aller Gottesfeindschaft und darum den ersten Christen zum Typus des Antichristen ward, ins Licht zu stellen . . . Diese Charakterisierung dient im Zusammenhang unseres Bildes jedenfalls dazu, deutlich zu machen, daß dem Drachen nichts zu hoch, zu heilig und zu rein ist, um sich nicht an ihm vergreifen zu wollen“ (l. c. p. 234, 235, 242).

¹) Nach Allo p. 171 repräsentieren die zahlreichen Köpfe, Hörner und Diademe des Drachens dessen *pouvoir royal multiforme*.

Wenden wir uns nun wieder zu den Vorlagen des Bildes, welche, wie wir sahen, Gunkel auf Babylon zurückführt, allerdings, bemerkt Loisy p. 18, „sans tenir assez compte des intermédiaires qui nécessairement se placent entre la vieille mythologie de Babylone et l'apocalyptique juive et chrétienne au premier siècle de notre ère“.

Zunächst hat Leopold de Saussure in einer knappen und scharf umrissenen Skizze allgemein und zusammenfassend dargelegt, daß die Kosmologie der Apokalypse, „conforme à celle d'Ezéchiel et de Zacharie, est en rapport avec les idées rapportées de Babylone“ (I p. 488). Sie bringe aber noch eine Besonderheit: „Dans l'Apocalypse on ne trouve pas seulement les traits généraux du système sino-iranien déjà reproduits par Ezéchiel et Zacharie, mais encore cette particularité caractéristique de l'association de quatre planètes aux points cardinaux du firmament, particularité qui n'existe pas dans le système babylonien, au dire des assyriologues“ (I p. 490—91). Dieser Hinweis auf eine grundlegende Studie möge hier genügen, da unser Thema im einzelnen darin nicht behandelt wird. Das ist der Fall in dem Buche von Franz Boll.

Mit diesem Werke beginnt eine neue Ära der Forschung auf dem Gebiete der bisher so rätselhaften Johannesoffenbarung. Hier wird das Weltbild, „das der Apokalyptiker voraussetzt und so vielfach in seiner Darstellung verwertet“, als „durchaus orientalisch-primitiv“ (p. 16) und als

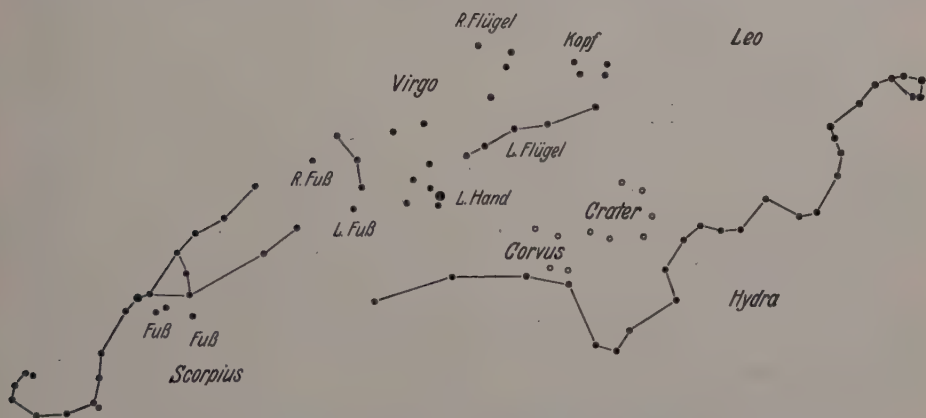


Abb. 1. Die Sternbilder Virgo, Hydra (Corvus, Crater) und Scorpius. Übersichtsskizze nach dem Almagest.

Geistesgut der hellenistischen Umwelt des Johannes aufgezeigt. „Was er verwertet, ist also nicht in fernen Zeiten und auf fremdem Boden zu suchen, sondern es umgibt ihn als lebendige Wirklichkeit und Wirkungskraft im Glauben und Aberglauben seiner Zeitgenossen“ (p. 125).

Boll interpretiert nun fast alle Bilder der Apokalypse als der Sternwelt angehörig (Allo p. CCXLVII); Zug um Zug ließen sie sich vom Himmel ablesen (Köhler p. 77). Man kann also die Vorbilder der Offenbarung einteilen in mythologische und in astronomische, wobei ich es dahingestellt lasse, inwieweit erstere wiederum auf kosmische Vorgänge zurückzuführen sind. Während nun Gunkel von eventuellen astronomischen Vorlagen, abgesehen von dem direkt genannten Sonnen- und Mondgestirn, nur die Milchstraße heranzog, kämen nach Boll eine Anzahl Sternbilder in Betracht. Bezüglich der uns hier interessierenden Vision handelt es sich nach ihm (p. 99ff.) um folgende (vgl. die von uns nach dem Almagest hergestellte Skizze¹), Abb. 1):

¹) Von den einzelnen Angaben des Almagest wurden nur einige zugefügt. Bei Hydra wurden an Stelle der Sterne 8, 9, 10 die besser geeigneten τ^1 , τ^2 und 28 gewählt.

Das Weib am Himmel ist das Sternbild der Jungfrau im Tierkreis, allen bekannt, „mit Muttergottheiten und jungfräulichen Göttinnen . . . längst gleichgesetzt“ (p. 122). Die Sonne, welche den Tierkreis durchläuft, überzieht somit abwechselnd in jedem Monat eins der Tierkreisbilder mit ihren Strahlen und gibt dem betreffenden ihr „schimmerndes Kleid“. Der Mond, welcher den gleichen Weg nimmt, kann dabei auch zu den Füßen des Virgosternbildes, d. h. südlich von der Ekliptik zu stehen kommen; der Kranz von zwölf Sternen auf dem Haupte des Weibes „muß an den Tierkreis erinnern“ (p. 99—100; cf. p. 103)¹; und die Vorstellung einer gebärenden Frau am Himmel macht schließlich der dichterischen und mythenschaffenden Phantasie weiter keine Schwierigkeit (p. 105).

Der Drache ist nach dem gleichen Gelehrten das unterhalb der Jungfrau sich lang ausdehnende Sternbild der Hydra, welches vom Krebs bis zur Wage, also durch vier von den zwölf Abteilungen des Zodiacus reicht (p. 101—102). Seine sieben Häupter und zehn Hörner gehen vielleicht auf „die unmittelbar auf der Hydra stehenden und mit ihr auch in der Sternsage zu einer Einheit verbundenen Sternbilder des Raben bzw. des Bechers“ mit sieben bzw. zehn Sternen zurück; die Hörner würden dann in der Mitte des Drachens als *ἐκφύσεις* sitzen (p. 102)².

Boll hat somit ebenfalls die Grundlage der Vision des Johannes, welche uns hier beschäftigt, und namentlich ihren Anfang als echten Astralmythus erkannt, d. h. als Mythos, welcher aus der Beobachtung und Deutung kosmischer Körper und Vorgänge entstanden ist und im vorliegenden Falle später visionär (s. w. u.) auffallend stark ausgebaut wurde. Eduard Meyer, der den Text von Kap. 12 der Ap als „echten Mythos“ „im Zentrum des Buches“ bezeichnet (p. 382—383) und Bolls Darlegungen auch durchaus berücksichtigt, hat daher nicht ganz recht, wenn er S. 385 folgendes schreibt:

„Mit dem Nachweis, daß das astronomische Weltbild zugrunde liegt — das der Verfasser dann durch Einfügung biblischer Wendungen ausgestaltet hat — ist der Mythos noch keineswegs erklärt. Vielmehr hat derselbe eine lange Entwicklung durchgemacht, vor Aufnahme dieser der Sternenwelt entnommenen Züge und nachher, ehe er die Gestalt erhielt, in der er in der Apokalypse vorliegt.“

Ist aber die Grundlage unseres Mythos astral wie es nach Dupuis F. Boll aufgezeigt hat, dann hat dieser eben mit der primitiv-phantastischen Deutung kosmischer Einzelheiten seinen Anfang gehabt; die „der Sternenwelt entnommenen Züge“ sind also das Primäre, welches später eine lange Entwicklung durchzumachen hatte.

Daß ein Werk wie das Bollsche die Forschung über die Apokalypse wesentlich beeinflussen mußte, ist begreiflich. Freundorfer hat in der Einleitung zu seiner

¹) Vgl. dazu Lohmeyer I p. 96: „Sind . . . unter dem Kranz von zwölf Sternen wohl auch ursprünglich die zwölf Tierkreisbilder gemeint, so ist nicht zu übersehen, daß diese Attribute längst geläufige Ornamente von Göttergestalten geworden sind.“

²) Über den Komplex Hydra + Corvus + Crater hat sich H. Osthoff eine eigene Vorstellung gemacht (Das Sternbild Wasserschlange mit seinen Anhängseln. Die Sterne, Monatsschrift . . . VII, p. 88—89, Leipzig 1927). Er meint, daß man dessen richtige Deutung schon in früheren Zeiten nicht mehr kannte. Es dränge sich nun „die Frage auf, ob hier nicht der alte Mitraskult [aus dem Iran] dargestellt worden ist. Zu diesem gehören Schlange, Rabe und Hund“. Im römischen Trier habe man z. B. eine Kalksteinplatte gefunden, auf deren Mitte der Oberkörper des Mitras, darunter jene drei Tiere, darüber in einem Giebfelde Löwe, Becher, Blitz und Himmelskugel dargestellt seien. Auf unseren Sternkarten finde sich neben dem Kopf der Hydra auch das Bild des Kleinen Hundes, das heute nicht mehr zu deuten sei. „Vielleicht hat der unbekannte griechische Sternkundige, der diese Bildergruppe einführte und der ein Verehrer des Mitras gewesen sein wird, die wahre Bedeutung seiner Schöpfung selbst nicht zu äußern gewagt, weil der Mitraskult geheim gehalten wurde.“

(ablehnenden) Kritik eine Menge zustimmender Urteile zusammengestellt, Ludwig Köhler in einer besonderen Schrift die Einzelheiten weiteren Kreisen zugänglich zu machen versucht. Trefflich hat letzterer die eigentliche Absicht des Sehers wiederzugeben verstanden (p. 78): Die Offenbarung „redet in Bildern ihrer Zeit, sie nimmt den Anschauungsstoff ihrer Zeit, der damals allen durch Erzählungen wie durch die bildende Kunst irgendwie vertraut war. Aber wovon sie reden will, das sind die Gedanken und die Geheimnisse des Glaubens. So will das 12. Kapitel sicherlich nichts anderes schildern als ein Stück Heilsgeschichte. Dazu benutzt der Seher heidnische Mythen, aber sie sind ihm nur Bilder für christliche Errettung.“

In Anlehnung an Boll erklären Joh. Weiß und Heitmüller p. 285 den ursprünglichen Mythos als alten Naturmythos, „der von dem Kampf des Gottes der Finsternis gegen den jungen Gott der Sonne und des Lichtes“ und von dem Sieg des letzteren handelte, und schließen (p. 286): „Es dürfte unzweifelhaft sein, daß dieser mit astronomischen Elementen durchsetzte Sonnenmythos in seiner hellenistisch-ägyptischen Gestalt das Urbild von 12, 1ff. ist.“

Ebenso macht sich Hadorn p. 131–132 (Exkurs 11) Bolls Auffassungen zu eigen, wonach die zwölf Sterne, das Sonnengewand, der Mond zu den Füßen usw. auf astralen Ursprung weisen, bemerkt aber p. 129 sehr zutreffend: „Die Erscheinung selbst, das Weib, . . . knüpft auch an überlieferte Formen an, denen astrale Vorstellungen und Mythen zugrunde liegen . . . Für Johannes kommen diese Untergründe des Bildes nicht in Betracht, indem er sich unter dem Weibe mit dem Sonnengewand weder ein Sternbild noch irgendeine heidnische ‚Göttermutter‘ vorgestellt hat.“

Im allgemeinen muß man jedoch sagen, daß die letzte Rückführung unseres Mythos auf kosmische Vorlagen wie sie in der Neuzeit von Gunkel und vor allem von Boll in Angriff genommen wurde, in der späteren Fachliteratur kaum beachtet wurde und wenn überhaupt, mit kurzen Worten abgetan wird. Und doch ist es nur auf diese Weise möglich, in den einzelnen Komponenten des Kap. XII ihre herzlich einfachen Urformen astral mythologischer Natur zu erkennen.

Einige Gelehrte jedoch lehnen die Bollschen Anschauungen glatt ab; so bezeichnet sie Allo p. 170 als „un système de haute fantaisie“. Überhaupt ist er hinsichtlich traditioneller Vorlagen sehr skeptisch, cf. p. 179: „Cette influence du folklore sémitique ou grec sur la forme extérieure de la vision en cause n'est pas du tout certaine. Il se peut que le souvenir du serpent de la Genèse, des personifications féminines de la race élue chez les Prophètes, et diverses métaphores des Psaumes, des Prophètes, des Apocryphes aient fourni toute la matière plastique à la scène de la Femme et du Dragon.“

Freundorfer hat sich nun in einer langen Untersuchung genauer zu zeigen bemüht, daß die von Boll aufgestellten Beziehungen zwischen Apokalypse und Astronomie unbewiesen, zu zahlreich und zu eng seien (p. 146): „Eine direkte Verarbeitung astraler Quellen läßt sich nirgends erweisen. Was an Analogien und Anklängen vorhanden ist, ist allgemeinerer Art“ und „erklärt sich aus dem, was im Volk umlief und von dort Eigentum auch der Phantasie des Sehers geworden war“. Die von ihm (F.) untersuchten vier Gemälde der Apk, darunter das der Frau und des Drachens (p. 124–145), seien „echte Visionen“ (p. 146), d. h. übernatürlich, „wirkliche Wunder“ (vgl. p. 3). „Die Apokalypse macht überall den Anspruch, wirkliche Gesichte zu offenbaren“ (p. 126).

Wie ablehnend sich Freundorfer den astralen Vorlagen gegenüber verhält, zeigt schon der Schauplatz des Bildes: *év οὐρανῷ*. Diese Angabe gebe kein Recht, astrale Beziehungen anzunehmen (p. 127), wo sie doch ein direkter Fingerzeig dafür ist! Auch die astrologische (sollte hier besser heißen: astronomische) Ableitung des Sonnenkleides und des Mondschemels der Frau sei „fernliegend und durchaus erzwungen“ (p. 127); der Sternkreis um das Haupt und der Mond unter den Füßen kämen freilich auf Darstellungen von Göttinnen vor, „aber nirgends ist ein Grund gegeben, dem Apokalyptiker eine literarische Verarbeitung solcher vereinzelter ausschmückender Züge zuzuschreiben, und namentlich läßt sich die astrale Herkunft dieser Vorstellungen nicht beweisen“ (p. 130); ja woher sollen sie denn dann kommen? Usw.

Freundorfer bemängelt ferner Bolls Ausführungen hinsichtlich des Sonnenkleides der Jungfrau; die wären annehmbar, wenn das Sonnengestirn nicht abwechselnd in jedem Monat einem der Tierkreisbilder ihr schimmerndes Kleid gebe (cf. Boll p. 100), sondern wenn das nur mit dem Virgosternbild geschehen würde. In Erweiterung und Verteidigung von Bolls diesbezüglicher Ansicht kann man nun sagen, daß die Virgo, abgesehen von bildlichen Darstellungen, auch nach dem Almagest bekleidet ist; dieser erwähnt z. B. besonders Gürtel und Schleppe. Da also die Ideenverbindung Virgo + Bekleidung so wie so nahe genug lag, suchte man letztere, wenn sich die Gelegenheit dazu bot, als besonders prächtig hervorzuheben, wie sie einer Himmelsgöttin entsprach, und dafür eignete sich nichts so gut wie das strahlende, durchschimmernde Gewebe der Sonnenstrahlen. Beziehungen zwischen

diesen und den übrigen Tierkreisbildern lassen sich gar nicht oder nur gezwungen herstellen, man könnte da höchstens an die menschlichen Figuren (Gemini usw.) denken, aber was mit den Tierbildern anfangen? Was soll ein Löwe, ein Krebs mit einem strahlenden Sonnengewande?

Gundel hat nun in seiner Besprechung Sp. 483 der Freundorferschen Schrift vorgehalten, daß sie zunächst einmal auf die ersten Kapitel des Bollsehen Buches keine Rücksicht nehme, welche den Untergrund für die tiefschürfenden Aufklärungen über die hellenistischen Prophezeiungen, das Weltbild und den Sternhimmel der Apokalypse bilden; sie gehe viel zu engherzig mit den von Boll gebrachten Nachweisen um, daß sich in den Visionen überall enge Beziehungen zu der Vorstellungswelt und der Weissagungsliteratur des Hellenismus finden, und daß sie vor allem Bolls Standpunkt über Visionen und „literarische Mache“ verkenne.

Man sieht in der Tat nicht recht den Grund, warum Freundorfer sich den traditionellen Vorlagen gegenüber so ablehnend verhält. Schneider hat inzwischen das Wesen der sog. Eidetiker uns vor Augen geführt (s. w. u.). Auch ein Seher verarbeitet also frühere Vorlagen, d. h. bewußt oder unbewußt Erinnerungsbilder, verquickt sie auch mit Schöpfungen der eigenen Phantasie und schafft so etwas Neues; was er erschaut, bringt er zu Papier. Von einer „literarischen Mache“ kann nur dann die Rede sein, wenn die Komposition, das Resultat kein Kunstwerk ist, und das ist bei der Apokalypse des Johannes in hohem Grade der Fall. Auch der Künstler (Dichter, Musiker, Maler) benutzt nun in gewissem Maße überkommene Motive, aber nur wenn er sie selbständig um- und weiterzugestalten und mit den Produkten eigener Phantasie zu verbinden versteht, schafft er ein Kunstwerk. Das Schaffen des Sehers muß dem des Künstlers gleichartig sein.

Von einem ganz anderen Blickfelde, nämlich dem des modernen Psychologen her, hat nun letzthin Carl Schneider die Apokalypse untersucht und wegen der Neuheit seiner Betrachtungsweise mag genauer darauf eingegangen werden. Leider hat der Verfasser aber Bolls Studien nicht gekannt und daher nicht miteinbezogen. Infolgedessen werden nicht nur neue und unhaltbare Deutungen vieler, von dem verstorbenen Gelehrten F. Boll aufgeklärter Einzelheiten aufs neue versucht, sondern auch die Anwendung der neuen psychologischen Gesichtspunkte auf die einzelnen Visionen mußte ganz ungenügend bleiben.

Schneider, der sich mit der Erforschung visueller Erlebnisse beschäftigte, richtet also zunächst unsere Aufmerksamkeit auf das Gebiet der sog. „Eidetik“. Diesbezüglich macht er (p. 11) folgende Definitionen:

Es „hat sich ergeben, daß zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen keine scharfe Grenze gezogen werden darf, sondern daß zwischen beiden . . . das Gebiet der Eidetik liegt. ‘Der Eidetiker kann ein Bild oder ein anderes anschauliches Objekt nicht nur als Vorstellung, sondern anschaulich mit dem Charakter der Empfindung reproduzieren, also z. B. ein früher dargebotenes Bild später nach Wegnahme des Bildes nicht nur vorstellen, sondern im buchstäblichen Sinne wiedersehen.’ [E. Jaensch]“.

Der Eidetiker zeigt nun aber noch eine andere Besonderheit: er „reproduziert nicht nur, er produziert auch Bilder. Die eidetische Schöpfung von Phantasiebildern ist wieder vor allem beim Kind und beim Künstler vertreten. Bilder von größter Schärfe und Farbenrichtigkeit werden vom Eidetiker in alles ‚hineingesehen‘, in einfache Striche, in die Risse einer Mauer, in Farbenklexe, aber sie können auch ohne alle äußere Anhaltspunkte entstehen“ (p. 12).

Um „Eidetik“ handelt es sich nun nach Verfasser auch bei der Apokalypse des Johannes:

„Es liegt nahe, bei apokalyptischen Bildern häufig an Eidetik zu denken“ (p. 11). „Zwar ist Johannes nicht Eidetiker stärksten Grades, da er so wenig Einzelheiten sieht, aber einer schwächer eidetischen Gruppe ist er doch zuzurechnen“ (p. 138). Und ähnlich auch an einer anderen Stelle (p. 27–28): „Viele apokalyptische Bilder haben nicht Wahrnehmungs-, sondern nur Vorstellungscharakter. Es fehlt das absolute Realitätsurteil bei dem Erlebenden; sie sind mehr oder weniger deutlich, aber nie so gegenständlich gesehen wie die eidetischen Bilder“.

Genauer ist dieser Gedanke auf p. 17–18 zusammengefaßt:

„Zwischen Pseudohalluzinationen und echten Halluzinationen scheint — trotz gegenteiliger Ansichten — kaum eine scharfe Grenze zu liegen. Gewöhnlich werden die Pseudohalluzinationen definiert als Vorstellungen von starker sinnlicher Kraft ohne Außenreiz, jedoch noch nicht mit dem Charakter absoluter Gegenständigkeit und Realität. Sie . . . haben noch nicht den Wirklichkeitsgrad echter Halluzinationen. Die meisten apokalyptischen Bilder dürften hier einzuordnen sein.“

Der Eidetiker arbeitet nun (unbewußt) mit überliefertem Material, welches „gleichsam der Rohstoff für seine Visionsbilder“ ist (p. 80 ex Zahn). So auch der Verfasser unserer Apokalypse: „Johannes erlebt einen verwandten, durch die

Tradition¹⁾ gegebenen Erlebnisinhalt unmittelbar als Wachillusion“ (p. 92 von 13, 1—10). Es handelt sich bei ihm um „ein wirkliches, eigentümliches Nacherleben des Überkommenen in einer eigenartigen Persönlichkeit“ (p. 35). Dies nun ausführlicher auf S. 9:

„Es ist durchaus möglich, daß alle Bilder einer Apokalypse Traditionsgut sind und doch vom Apokalyptiker eidetisch geschaut wurden. Entsteht doch überhaupt der meiste Erlebnisstoff irgendwelchen vorhandenen Schemen, die aber . . . durch das individuelle Erlebnis in ganz andere Zusammenhänge eingegliedert werden, dadurch andere Ganzheitsqualitäten erlangen und damit für den Erlebenden und den in ihn sich Einfühlenden zu einem ganz Neuen werden²⁾.“ So sieht z. B. starke Furcht „mit absolutem Realitätsakzent im Baumstumpf einen Mann“ (p. 16), usw.

Von der ersten „Teilvision“ 12, 1—2 im besonderen heißt es nun auf S. 84: „Leider fehlt eine Einleitungsformel, aber vor allem ein klarer Hinweis darauf, ob es sich um eine an Illusionen grenzende Vision handelt oder ob wirklich alle Außenreize fehlen. Man könnte unter Umständen *ἐν τῷ ὄρασι* als Ursache der Vision verstehen: beim Betrachten der Wolken [sic!] des Himmels oder auch des Sternhimmels hat der Apokalyptiker etwas Auffälliges gesehen, aus dem sich dann eidetisch oder halluzinatorisch mit Hilfe alter, überkommener Vorstellungen die folgenden Bilder ausgliederten.“

Das Weib wiederum soll sich nach und nach aus einer intensiven Lichterscheinung entwickelt haben: „Der Gang der Differenzierung ist wohl der: aus einem Lichtkreis tritt oben ein hellerer, unten ein dunklerer Teil hervor, der eine wird mit Sonne, der andere mit Mond gleichgesetzt; dann differenzieren sich die zwölf Sterne heraus und schließlich die Frauengestalt“ (ibidem). (Daß die Auffassung einer Lichterscheinung usw. jeder Grundlage entbehrt, ergibt sich aus Bolls Studie.)

„In derselben Weise wie das Weib taucht der Drache auf, unvermittelt, nur komplexqualitativ angeschlossen wie ein neues Bild in einem Film . . . Drachenvisionen sind unter den schizothymen Tiervisionen nicht selten . . . Der Drache erscheint in der für Halluzinationen häufig charakteristischen feuerroten Farbe“ (p. 86) (diesbezüglich vgl. jedoch weiterhin S. 220).

„Mit dem weiteren Ausgliedern von Teilen gerät das Bild in Verwirrung. Zunächst treten Köpfe heraus, die mit einer bestimmten Zahlqualität versehen werden, dann Hörner, dann Diademe, dann der Schwanz, also der gewohnte Weg von Komplexausgliederungen. Die Zahlen sind wohl als Gefühlsbezeichnungen zu verstehen, dann schwindet die Schwierigkeit, zehn Hörner auf sieben Köpfen unterbringen zu müssen [diesbezüglich vgl. oben S. 206 Bolls Ausführungen]. Die Bildinhalte sind ganz stereotyp. Die Vision wird labil am Ende, aber neue Vorstellungen treten nicht auf, so daß sie in der eigenartigen, spannungsgeladenen, fast grausigen Pause enden kann“ (p. 86—87).

Schneiders Ausführungen, auf Grund der früheren Literatur speziell der Bollschen Studie richtig gestellt, haben immerhin die Bedeutung, daß wohl zum ersten Male der Versuch unternommen wird aufzuzeigen, wie ein vorliegendes, überkommenes Mythenmaterial von der Visionskraft eines Eidetikers zu etwas Neuem und zwar mit ganz neuem, höherem geistigen Inhalte zusammengestellt werden kann. Wie viel dabei vom Seher selber aus eigener Phantasie zugefügt wurde, wird sich mehr und mehr ergeben, wenn erst die Urquellen besser nachgewiesen werden können, welchen die Vorlagen der Apokalypse ihr Dasein verdanken.

Auch von ganz anderen Voraussetzungen her kommt derjenige Gelehrte, welcher sich als letzter mit der Johannessoffenbarung beschäftigt hat, Franz X. Steinmetzer, zu dem Ergebnis, daß der Autor die bekannten religiösen Vorstellungen seiner Zeit benutzt haben wird, „um das Unbeschreibliche seiner Geschichte den Lesern zu verdolmetschen . . . Zweifello ist, daß dem Apokalyptiker die heidnische religiöse Form zum reinen Bild geworden ist, dem ein neuer christlicher Inhalt eingebläst wird“ (p. 296). Eine kürzere, treffendere Definition habe ich in keiner der durchgearbeiteten Literatur gefunden.

Dieser Inhalt wird von Allo p. 155 mit folgenden Worten angegeben: „Notre chapitre représente la cause première, dans le monde supra-sensible, de l'état de choses qui va se réaliser dans l'empire païen et se prolongera, sous d'autres formes,

¹⁾ Vgl. hierzu Lohmeyer I p. 192: „Tradition [war] für den Seher nicht etwas unveränderlich und sozusagen handgreifliches Festes . . . — oder dies doch nur in seinem heiligsten Kerne, dem AT — sondern etwas durchaus Fließendes und Wandelbares, mehr Atmosphäre als massives Gut.“

²⁾ Diese lichtvollen Erläuterungen halte man der Freundorferschen Schrift entgegen, welche jeglichen Zusammenhang zwischen Vision und traditionellem Gute so gut wie immer leugnen möchte.

à travers l'avenir: c'est la haine de Satan, — qui est le principe du mal, l'ennemi de Dieu, — contre le Christ et ses fidèles. Les persécutions sont un effet de sa rage, depuis qu'il s'est va vaincu virtuellement dans l'humanité par la Passion et la glorification de Jésus.“

Gehen wir nun auf die astralen Deutungen der beiden Hauptfiguren der Vision des 12. Kapitels etwas näher ein.

Was das Sternbild der Jungfrau anbelangt, so ist dessen Gleichsetzung mit so und so viel Muttergottheiten und jungfräulichen Göttinnen, damit also auch mit dem Weibe des 12. Kapitels der Apokalypse durch Boll festgelegt. Leider gibt es nun z. Z. keine zusammenfassende Übersicht über diese Konstellation, wie wir solche über eine ganze Anzahl anderer dem Fleiße W. Gundels verdanken (s. w. u.). Wir können daher nur wenige Hauptpunkte vorbringen.

Schon im Babylon der Asurbanipalzeit begegnen uns zwei Deutungen, nämlich die u. E. ursprüngliche und daher ältere als „Ähre“ sowie die als „die Samen schaffende“, „also die Magna mater, die Muttergöttin. Schon daraus ergibt sich, daß die Babylonier das Sternbild als ‚Jungfrau‘ (Virgo im Sinne der mater coelestis) kannten“¹⁾. Betreffend der Auffassung als Ähre erfahren wir im besonderen,

daß es sich um eine Kornähre handelte. Ein andermal außerdem, daß der Stern γ Virginis die „Wurzel des sprießenden Getreides“ genannt wurde²⁾. Es müssen also zwei Varianten des gleichen Themas vorliegen, denn sprießendes Getreide ist noch lange keine Ähre. Außerdem müssen, da ein Stern eine Wurzel bildet, seine Verbindungen mit benachbarten anderen Sternen das daraus „sprießende Getreide“ darstellen;

es handelt sich also auch hier um ein Sternbild. Für beide nah verwandte Deutungen finden sich sehr leicht die entsprechenden Alignements (vgl. Skizze 2). Anscheinend behielt die als Ähre die Oberhand. Thiele hatte bereits erkannt³⁾, daß der Stern Spica „an und für sich mit den umliegenden schwächeren Sternen wohl die Gestalt einer Kornähre ausmachen“ kann, hat aber diese Einsicht nicht weiter verfolgt.

War nun aber erst (vgl. oben) das Sternbild der Ähre mit einer Göttin in Verbindung gebracht, so versteht sich leicht, daß man diese dann auch selber am Himmel suchte und an die betreffende Gegend projizierte, wobei natürlich dem schönen und einfachen Sternbilde der Ähre Gewalt angetan wurde, da nicht einmal dessen Verbindung mit den benachbarten lichtschwachen Sternen die Kontur einer weiblichen Person rechtfertigt. „Von der geflügelten Jungfrau“, schrieb einmal anderswo F. Boll⁴⁾, „die nicht aufrecht steht, sondern langgezogen der Linie der Ekliptik folgt, sind die Umrisse schwer am Himmel zu sehen; ihr Haupt ist kaum durch Sterne bezeichnet, um so heller strahlt der schöne Stern der Ähre (Spica) in ihrer

¹⁾ Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, p. 112, Leipzig 1913; idem, 2. Aufl., p. 220, Berlin und Leipzig 1929.

²⁾ Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel, II, p. 89; Ergänzungen p. 63, No. 15, Münster i. W. 1909/10, 1913.

³⁾ Thiele, Antike Himmelsbilder . . . p. 15, Berlin 1898.

⁴⁾ Boll, Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, 2. Aufl., p. 64, Leipzig und Berlin 1919. — idem, 4. Aufl., herausg. von W. Gundel, p. 52, 1931.

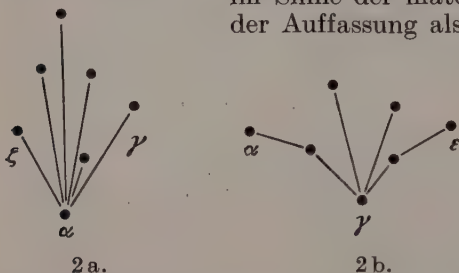


Abb. 2a. Das Sternbild der Ähre.
Abb. 2b. Das Sternbild des sprießenden Getreides. Vermutliche Auffassungen.

Hand“. Von dem Sternbild der Spica blieb also schließlich nur ein so benannter Einzelstern übrig. Herrmann bedauert, daß der griechische Dichter oder Künstler, welcher das Sternbild „Dice“ benannte (Arat), dieser nicht die Ähre nahm, um jeglichen irdischen Anklang verschwinden zu lassen¹⁾. Daß unser Sternbild aber früher eine Ähre gewesen, war den alten Gelehrten natürlich unbekannt, und auch J. G. Rhode²⁾ fragt erstaunt, wie Dike, die Göttin der Gerechtigkeit, zur Kornähre kommt!

Da also schon in Babylon die Auffassung unserer Sterne als Muttergöttin belegbar ist, dürfte Felix v. Oefe³⁾ im Irrtum sein, wenn er meint, daß bei der „Umnennung der Spica in die jetzige Virgo“ sehr wohl eine ägyptische Volksetymologie des babylonischen Lehnwortes vorliegen kann, denn auf Ägyptisch werde Mädchen, Dienerin, Tochter usw. mit einem, dem babylonischen Worte für Ähre = šer'u lautlich gleichen Worte bezeichnet, das ungefähr „die Kleine“ bedeutet. Ob die Griechen unser Sternbild nun direkt von Babylon übernahmen oder ob der Umweg über Ägypten dabei eine Rolle spielte, wird wohl bald von W. Gundel aufgezeigt werden. Übrigens lebte bei den Arabern die ursprüngliche Deutung als Ähre neben der jüngeren als Jungfrau ruhig weiter, denn Ideler⁴⁾ schreibt ausdrücklich: „Bei den arabischen Astronomen heißt nicht bloß dieser Stern [Spica], sondern auch das ganze Bild, oder eigentlich das Zeichen, welches von demselben ausgefüllt wurde, El-sumbela [die Ähre]. Kazwini und Ulug Bekh stellen El-adsrâ [die Jungfrau] und El-sumbela als Namen des Bildes nebeneinander.“

Das Weib der Apokalypse rettet sich nun mittels der Flügel des „großen Adlers“. Da sowohl die *Παρθένος* im Tierkreis bei den Griechen wie auch die Isis mit Flügeln ausgestattet sei, so könnte das, meint Boll p. 113 wie lange vor ihm Dupuis, vgl. oben S. 202, zur Erklärung von Vers 14 genügen, wenn nicht ausdrücklich von den Flügeln des großen Adlers die Rede wäre. Er sieht also in diesem Vogel das gleichnamige Sternbild und meint anderswo (p. 146), daß das Volk der *Ἰππόγρυποι* — Männer die auf Geiern reiten⁵⁾ — an diese Flucht erinnere. „Es ist offensichtlich“, schreibt ganz richtig Freundorfer p. 137, „daß lediglich die Gleichheit des Namens Boll veranlaßt hat, die Analogie zu behaupten. Man kann zeigen, daß auch in diesem Punkte die biblische Tradition der Vorstellung des Sehers viel bessere Anknüpfungspunkte zu bieten vermochte“. Zieliński macht nun darauf aufmerksam, daß der verfolgten Leto der Nordwind, Aquilo, zu Hilfe kommt. „Also aquila und Aquilo: sollte hier nur der neckische Zufall gewaltet haben? Ich kann die Frage nicht beantworten, vielleicht sind andere glücklicher.“ Dazu möchte ich folgendes bemerken: An der Identität beider Auffassungen ist nicht zu zweifeln. Es handelt sich zunächst um den Wind (und zwar den Nordwind), welcher den zwei bedrängten Frauen zu Hilfe kommt: also ein Fall des aus der vergleichenden Mythologie bekannten Motivs der „hilfsreichen Naturkräfte“ (man erinnere sich z. B. des Grimmschen Märchens von der Gänsemagd, welche den Wind bittet, ihr gegen die Belästigungen eines Knaben zu helfen: Weh', weh', Windchen, nimm Kürd-

¹⁾ Herrmann, Handbuch der Mythologie [III] enthaltend die astronomischen Mythen der Griechen . . . , p. 148, Berlin und Stettin 1795.

²⁾ Rhode, Versuch über das Alter des Tierkreises und den Ursprung der Sternbilder, p. 33, Breslau 1809.

³⁾ v. Oefe, Babylonische Astronomie. Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, VII, p. 376, Leipzig 1908.

⁴⁾ Ideler, Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen . . . p. 172, Berlin 1809.

⁵⁾ Ein Anfangs 1933 im Verein für Volkskunde zu Berlin von Dr. Erich gehaltener Vortrag über den „Vogelreiter“ ist noch nicht im Druck erschienen.

chen sein Hütchen, usf.). Ähnlich dem Donnervogel¹⁾ der nordamerikanischen Indianer wird nun der Wind (und gewiß ein jeder der vier Quadrantenwinde, s. w. u.) seinen morphologischen Repräsentanten gehabt haben bzw. als Lebensäußerung eines solchen aufgefaßt worden sein; der Nordwind hatte also den Adler bzw. war er der Effekt dieses seine Schwingen schlagenden Vogels. Die Vorlage des ἀετός bei Johannes wird sich also auf das mythische Tier, den „Nordwindvogel“, bezogen und auch die Erzählung von Letos Flucht muß diesen gemeint haben, doch wurden in späterer Zeit Wind-Erreger und -Effekt nicht mehr getrennt. Des Apokalyptikers Vorlage ist da noch viel „natürlicher“, insofern sie die Hilfsaktion dem windbeherrschenden Vogel selber zuschreibt, nicht wie bei Hygin erst dessen aërischer Manifestation²⁾.

Warum gerade der Nordwindvogel zu Hilfe kommt, weiß ich nicht; auch nicht, auf welcher Wesen (auch Vögel?) Wirksamkeit die übrigen drei Winde zurückgeführt wurden, wie man es anzunehmen hat.

Übrigens paßt unsere Auffassung des ἀετός ὁ μέγας als Winderreger trefflich zu dem bestimmten Artikel, mit welchem er im Texte erscheint (der große Adler); es handelt sich hier also um eine wohlbekannte mythische Figur (vgl. Boll p. 113 und Freundorfer p. 138), übrigens „gewiß eine Größe, die . . . nicht im Judentum zuerst angenommen worden sein wird“ (Clemen p. 197).

Die Bezeichnung des Adlers als „groß“ ist als eine ständige, also als ein Respektstitel aufzufassen; dafür scheint auch die Heraushebung des Adjektivs μέγας durch Nachstellung hinter das Hauptwort zu sprechen, denn es heißt αἱ δύο πτέρυνες τοῦ αἰετοῦ τοῦ μεγάλου und nicht einfacher τοῦ μεγάλου αἰετοῦ. Im Deutschen wird man die hier offenbar beabsichtigte Besonderheit des Eigenschaftswortes dadurch ausdrücken können, daß man dieses mit großem Anfangsbuchstaben schreibt, zusammen also: „Der Große Adler“, wie es im Rahmen unserer Studie gewöhnlich geschehen ist. Diese Schreibweise ist ja auch z. B. bei indischen zusammengesetzten Häuptlingsnamen üblich, man denke nur an die Lektüre unserer Jugend. Ein dem „groß“ des apokalyptischen Adlers genau entsprechender Respektstitel findet sich übrigens auch im Araukaischen, wo fütshá bzw. f'tschá den Eigennamen bekannter Kaziken mit ermüdender Regelmäßigkeit vorgestellt wird.

Was nun noch einmal die Beförderung der Frau durch den Großen Adler anbelangt, so dachte man sich, wie z. B. Boll, die Sache wohl derart, daß der Vogel selber die Frau auf seinen Rücken nahm und forttrug. Demgegenüber sei darauf aufmerksam gemacht, daß unser Text nur von den Flügeln

¹⁾ Ob es eine übersichtliche und zusammenfassende Darstellung dieses mythischen Wesens gibt, ist mir nicht bekannt, ich glaube aber, kaum.

²⁾ Eine „hilfreiche Naturkraft“ dürfte auch bei der Entrückung des neugeborenen Kindes, worüber ja leider keine Einzelheiten mitgeteilt werden, im Spiele sein. Hält man sich nämlich den hellenistischen Ursprung dieses Mythenteils vor Augen, so darf man vielleicht die Vermutung wagen, daß eine nicht mehr erkennbare Macht das Kind in eine schützende Wolke gehüllt und darin „zu Gottes Thron“ entrückt habe. Rettungen dieser Art wie auch durch Gewitter und Sturm sind ja in der Mythologie der Alten häufig anzutreffen, man denke z. B. an die Nephele und ihre Kinder Phrixos und Helle.

Boll meint übrigens p. 112, der neugeborene Knabe sei zu seinem eigenen Throne entrückt worden, „denn αὐτοῦ ist hier gewiß = αὐτοῦ, wie so oft“; der Thron des Menschensohnes werde auch Mt. 25, 31 erwähnt und das oft bemerkte lästige Nachhinken von καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ = θεοῦ nach πρὸς τὸν θεόν fiele dann weg. Die Vorstellung von Thronen am Himmel sei in der hellenistischen Literatur wohl bekannt und es sei der Zeit geläufig, daß eine Gestalt oder ein einzelner Stern am Himmel auf einem aus anderen Sternen gebildeten Throne sitze (p. 31). Mit anderen Worten: auch der in der Ap. 12, 5 erwähnte Thron ist ein Sternbild.

des mythischen Wesens spricht, welche dem Weibe gegeben wurden. Man könnte also der schon vorgebrachten Auffassung näher treten, daß sich das Weib mit ihren eigenen, nämlich den dem Virgosternbilde zugeschriebenen Flügeln dadurch retten konnte, daß diese mit einem Male die Größe und Tragkraft der Flügel des Großen Adlers bekamen, indessen erscheint diese Vermutung wenig wahrscheinlich und der Text dürfte eher eine poetische Fassung dafür bieten, daß der Große Adler das Weib auf seinen Rücken nahm und mit ihm davonflog.

Was nun die Bollsche Astrothesie des Drachen anbelangt, so kommt dafür sicherlich zwar nur ein Sternbild in Betracht, es ist aber mehr als fraglich, ob dieses Fabelwesen ursprünglich oder überhaupt in dem der Hydra gesehen wurde; nach meinen noch nicht abgeschlossenen und daher noch unveröffentlichten Untersuchungen kann das nämlich nicht der Fall sein, da m. E. ein ganz anderes Sternbild, das des Skorpions, die Vorstellung von der Existenz eines fabelhaften, u. a. „Drache“ genannten Wesens hatte aufkommen lassen. Es ist nun sicherlich methodologisch falsch, auf Unveröffentlichtes und daher Unkritisiertes Bezug zu nehmen. Aber bis zur endgültigen Fertigstellung meiner Untersuchungen konnte und wollte ich nicht warten, da das in den folgenden Zeilen entwickelte Thema sich wegen seiner Ausdehnung sowieso nicht hineinfügt, auch eine im Vorwort der vorliegenden Studie hervorgehobene Einzelheit, das Herunterfegen der Sterne, in jener größeren, astralmythologischen Abhandlung nicht weiter ausgeführt wird.

Selbstverständlich war es zunächst ein irdisches, wirklich lebendes Tier, welches man am Himmel in astraler Axen- bzw. Umrißzeichnung wiederfand, dieses Mal also ein Reptil und zwar speziell ein Krokodil¹⁾ oder eine große Eidechse²⁾. An anderen Stellen wird es eine Schlange ge-

¹⁾ Schlegel (*Uranographie chinoise* . . . p. 53, La Haye-Leyde 1875) denkt an das Krokodil und äußert sich auf Grund der alten chinesischen Texte diesbezüglich folgendermaßen:

„Le dragon chinois était un Saurien (Crocodile) colossal, ovipare, habitant la vase des rivières et marécages, qui se terrait dans la bourbe à l'équinoxe de l'automne et se réveillait à l'équinoxe du printemps. Annonçant ainsi par son réveil le retour des forces de la nature, il devint naturellement le symbole de la force productive de l'humidité: c'est-à-dire du printemps, quand, par les pluies fécondes et les orages, la nature entière se renouvelle et change de face.“

„Mais la mort et la résurrection du dragon avait lieu aux mêmes époques que la mort et la résurrection du soleil; c'est-à-dire pendant les deux équinoxes. Il n'y avait donc qu'un pas à faire pour prendre le *dragon* comme symbole du soleil.“ Als solches Symbol wurde er zum „souverain de la nature“ und der „souverains terrestres“ (p. 54), wurde kaiserliches Symbol und wurde verehrt, nicht wie bei uns gefürchtet (p. 49). „Que ce Loung ait été contemporain de l'homme semble hors de doute, car jamais les Chinois, qui ont encore à faire le premier pas dans la paléontologie, auraient pu reconstruire un animal si étrange d'après des restes fossiles“ (p. 53). Vgl. diesbezüglich die folgende Anmerkung.

²⁾ Wilhelm Bölsche (Drachen. Sage und Naturwissenschaft. Eine volkstümliche Darstellung, p. 64—65, Stuttgart 1929) untersucht zunächst die gelegentliche auftauchende Ansicht, als ob Knochenreste fossiler Tiere die Idee von der Existenz gerade der Drachen hätten aufkommen lassen, und schreibt:

„Mehrfach hat sich die Drachensage bei uns auf Höhlen lokalisiert, wo der diluviale Lehm grimme Gebißreste des Höhlenbären offenbarte . . . aber daß die ganze Drachensage überhaupt aus solchen kleinen Ortsfunden des toten Materials entstammen könne, will mir nicht einleuchten.“

„Ich verstehe nicht, wie Höhlenbären- oder Rhinocerosfunde ursprünglich auf ein ungeheures reptilhaftes Schuppentier mit Krokodilkopf und häutigen Flügeln hätten führen können — verstehe dagegen wohl das Umgekehrte: daß von einer in anatomischen Kenntnissen noch schwachen Zeit beliebige solche Säugetierknochen oder -zähne auf das schon vorhandene Sagenbild bezogen wurden.“

Da nun die ausgestorbenen Saurier nicht die Vorlagen der mythischen Drachen gewesen sein können, weil der Mensch, dessen Phantasie letztere zeugte, zu den Lebzeiten jener ja noch gar nicht existierte (s. a. w. u.), so legt sich Bölsche

wesen sein; ein solches Tier hieß nach einer anderen Eigenschaft dieser Reptiliengruppe auch „Drache“¹⁾. Diese Bezeichnung gab man nun wegen seiner Ähnlichkeit mit der zoologischen Vorlage einem Sternbilde, welches gleichzeitig durch Größe und Leuchtkraft alle anderen hinter sich ließ. Dieses Sternbild wurde also „Drache“ genannt. Die ihm zugeordneten Mythen machten es vollends zu einem Fabelwesen und zwar derart, daß die Bezeichnung „Drache“ ausschließlich auf dieses überging. Ohne eine siderale, phantastisch vergrößernde und stellenweise monströs verbildende Umschaltung hätte niemals ein irdisches Reptil, sei es Eidechse, Krokodil oder Schlange, eine derartige Bedeutung bekommen und die Phantasie vieler Jahrhunderte beschäftigen können. Wenn Drachen mit vier Extremitäten ausgestattet werden (China, Japan), müssen die irdischen, präsidialen Vorlagen für solche Wesen große Eidechsen oder Krokodile gewesen sein. Nach diesen Darlegungen und unter diesen Voraussetzungen müssen wir also die Figur des Drachen als astrogen betrachten.

Welches Sternbild kommt nun dafür in Frage? Weder Hydra noch Draco, obzwar ausdrücklich so bezeichnet, denn beide sind nicht genügend ausdrucksvoll. Das trifft aber auf das Scorpiussternbild zu. Hauptgrund für das Ansprechen desselben als „Urdrache“ (wie man ihn nennen kann) gegenüber des als solchen benannten Draco oder der Hydra ist in erster Linie die außergewöhnliche Lichtstärke seiner Formanten, welche in geschlossenem Zuge aufeinander folgen; diesem ausgeprägten, aufdring-

die Frage vor, ob nicht die sog. Riesenwarane, wie sie heutzutage noch auf der kleinen Insel Komodo östlich von Java vorkommen, Veranlassung zu den Drachensagen haben geben können (p. 77): „Wäre es . . . wirklich ein so sehr kühner Gedanke, solche Riesenwarane hätten sich selber noch in geschichtlichen Zeiten auch in unseren engeren Kulturgegenden herumgetrieben und dort in die Drachensage hinein gewirkt? Vielleicht gerade noch lange in vereinzelt ‚Relikten‘ auch auf den von der Drachensage bis zuletzt so unverkennbar umworbenen Mittelmeerinseln?“

Es ist nun gar nicht erforderlich, solche Vermutungen aufzustellen; war erst einmal die astrale Gleichung „Scorpiussternbild (s. w. u.) = irdisches Reptil“ in irgendeiner Kulturzone der alten Welt konzipiert, so wurde das an den Himmel versetzte Geschöpf bald selbständig und stieg auf die Erde hinab, wo man es vergeblich suchte! Dies wird namentlich außerhalb der Entstehungszone des Fabelgeschöpfes geschehen sein, wo dessen Sternbildnatur längst vergessen, vielfach wohl überhaupt niemals bekannt gewesen war; dahin verbreitete sich als richtiger Mythos das Gerücht von der Existenz eines phantastischen Wesens. Dessen allererste, primäre, Vorlage auch außerhalb seiner Entstehungszone, also z. B. auf den Mittelmeerinseln, in wirklich existierenden Reptilien zu suchen, ist daher nicht angebracht. Ob diesbezüglich im Ursprungslande der lokal so beschränkte Waran in Erwägung zu ziehen ist, erscheint mehr als fraglich; nach Schlegels Darlegungen bietet ja das Krokodil mit seinen Lebensgewohnheiten eine genügende und zufriedenstellende Vorlage für eine Verstärkung in einer markanten Konstellation.

Bezüglich der Verbreitung der Drachensagen besonders in der alten Welt und ihrer Verquickung mit dem Mandragora-Hausgeistglauben siehe Mackensen, Artikel „Drache“. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens . . . , II, Sp. 364 — 404, Berlin und Leipzig 1929/1930.

Es sollte überflüssig sein, ist aber doch nötig zu betonen, daß die Figur des Drachens nicht von ausgestorbenen Reptilien hergenommen sein kann (vgl. oben); diese Ansicht mag in Laienköpfen spuken, aber es berührt eigentümlich, wenn man an wissenschaftlicher Stelle folgendes liest: Es ist „nicht unwahrscheinlich, daß die Drachengestalten der alten Mythen und Sagen wirkliche irdische Prototypen haben, nämlich in Erinnerung an die den ältesten Menschen doch wohl noch gleichzeitigen Riesensaurier“ (Karl Beth, Artikel „Astralmythologie“. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens . . . , I, Sp. 640, Berlin und Leipzig 1927).

¹⁾ Das Wort Drache bzw. dessen griechische Form wird vom Stamme *derk*, „blicken“, abgeleitet, ist also „vom bannenden, lähmenden Blick“ einer Schlange hergenommen (Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, herausgegeben und bearbeitet von Julius Pokorny, I, p. 807, Berlin und Leipzig 1930).

lichen Bilde gegenüber halten die beiden anderen eben genannten Konstellationen keinen Vergleich aus, sie sind sicherlich spätere Konstruktionen.

Die Auffassung des Scorpius-Sternbildes als „Urdrache“ wird auch durch die ältesten astronomischen Angaben der Chinesen bestätigt. Diese nennen „Drachen“ den Komplex Jungfrau bis Skorpion und unterscheiden Hörner, Hals, Herz und Schwanz des Tieres¹⁾; welcher Teil der Virgo einbezogen wurde, wird nicht gesagt; die Waage aber bildete bekanntlich ursprünglich das Scherenpaar des Skorpions. Es scheint erwiesen, daß Bild und Name desselben²⁾ auf babylonischen Ursprung zurückgeht und von Babylon aus zu den Griechen gekommen ist; sein Alter wird von Jensen auf etwa 3000 v. Chr. angesetzt (Gundel, Art. Sk., Sp. 589). Die Scheren wurden als Waage in der späten babylonischen Zeit um das 6. Jahrhundert abgetrennt (Gundel, Art. „Libra“, Sp. 118; Jeremias l. c. p. 113), und für die Griechen läßt sich das selbständige Sternbild der Waage im Jahre 237 v. Chr. nachweisen (Gundel l. c. Sp. 117). Warum diese Abtrennung erfolgte, scheint noch nicht eindeutig geklärt zu sein (Gundel l. c. Sp. 119).

Was nun die Markierung des „Urdrachens“ durch die sideralen Leuchtpunkte anbelangt, so sei folgendes hervorgehoben.

Zunächst bilden α (sive Antares) — τ — ε — μ — ζ — η — ϑ — ι — κ — λ — ν Scorpii eine sehr charakteristische, äußerst auffallende, wurmartig gekrümmte Linie; sie ist der Ausgang für alles weitere. Man kann sie nun in folgender Weise vervollständigen. Die benachbarten lichtstarken Sterne β , δ und π gehören ohne weiteres dazu und können mit α in zweierlei Art verbunden werden:

1. Entweder zieht man α — β , α — δ und α — π . Dann ergeben sich für den gekrümmten Himmelswurm (vgl. Skizze 3a) drei Hälse mit β bzw. δ bzw. π als dem zugehörigen Kopfe. Dieses dreiköpfige Ungeheuer zeichnet sich wegen seiner zahlreichen, gleichmäßig lichtstarken Sterne ohne weiteres am Nachthimmel ab. Vielleicht ist es einmal in dieser einfachen Form aufgefaßt worden. Stern Antares mit seiner roten Farbe muß dann als Abgangsstelle der Hälse besondere Erklärungen hervorgerufen haben. Dieser „Urdrache“ erscheint in der klassischen Mythologie als Kerberos, Echidna, lernäische Hydra (mit Verdreifachung jedes der drei Köpfe), usf.

2. Oder man verbindet hintereinander α — β — δ — π — α . Dann ergibt sich eine Figur, die als der Körper eines Skorpions, jedoch ohne Scheren gedeutet wurde, vgl. Skizze 1 nach dem Almagest; die Linie β — δ — π bildet hierbei die „Stirn“ des Tieres.

Die Deutung der am Himmel geschlossen auftretenden Einheit Antares bis ν einerseits plus Antares bis β bis δ bis π bis Antares andererseits als Skorpion machte jedoch das Hinzubeziehen der lichtschwachen Librasterne als Scheren nötig und das ist denn auch geschehen, vgl. Skizze 1 nach dem Almagest (S. 205):

Die nördliche (gerade) Schere des Skorpions wird durch [β Scorpii —] ϑ Librae — [η —] γ — β Librae gebildet, so auch nach dem Almagest (mit von uns zugefügten Erweiterungen innerhalb der Scherenachse). Die südliche Schere wird vom Almagest ebenfalls als gerade gerichtet angesehen, denn die betreffende Sternverbindung soll sein: [δ Scorpii —]

¹⁾ Schlegel l. c. p. 55, 56, 138, 659. (Es ist auffallend, daß das Herz des Drachen nicht nur aus Stern α , sondern auch aus σ und τ bestehen soll.) Saussure, La symétrie du zodiaque lunaire asiatique. Journal asiatique, (11) XVII, p. 147. note, Paris 1919. — Ders., Le système astronomique des chinois. Archives des sciences physiques et naturelles, (5) II, p. 219, 224—25, Genève 1920.

²⁾ Vgl. darüber Gundel, Artikel „Skorpions“. Pauly-Wissowas Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, III A, Sp. 588—609, Stuttgart 1927. — Ders., Artikel „Libra“. Ibidem XIII, Sp. 116—137, Stuttgart 1926.

ι Librae — α Librae, dem Tierkörper entspricht aber viel besser eine gekrümmte Schere, welche die Linie π Scorpii — ϱ — 4 H — γ Scorpii — α Librae (oder sogar π Scorpii — ϱ Scorpii — χ Lupi — φ Lupi — 55/57 Librae — α Librae?) ohne weiteres vorstellt. Vielleicht wurde auch die nördliche Schere in einer anderen Verbindung gesehen, wofür β Scorpii — ν Scorpii (eventuell sogar über ψ — χ — φ Ophiuchi — χ Scorpii) — ξ Scorpii — 37 Librae — ε — β Librae nicht übel passen würde. Bezüglich der Anzahl der Scherensterne in der Antike vgl. Gundel, Art. Libra Sp. 120.

Es scheint nun, daß die Vorstellung von einem kosmischen, natürlich scherenbewaffneten Skorpion die andere von einem Schlangenumgetüm beeinflußte. Wahrscheinlich ist das gleiche Gebilde auch „Drache“ genannt worden, jedenfalls begegnen wir in China (vgl. oben) dieser Bezeichnung, und ein solcher Drache muß nur einen, aber breiten Kopf (= β — δ — π) und zwei vorgestreckte Tentakel (analog den Scheren des Skorpions) gehabt haben; so präsentiert sich ja vielfach der chinesische Drache auf Porzellan und Teppichen. Andererseits hat man vielleicht unter dem Einfluß der Dreiköpfigkeit des „Urdrachens“ nun auch dem eben charakterisierten drei Köpfe gegeben, und es käme also folgende Linienziehung in Frage:

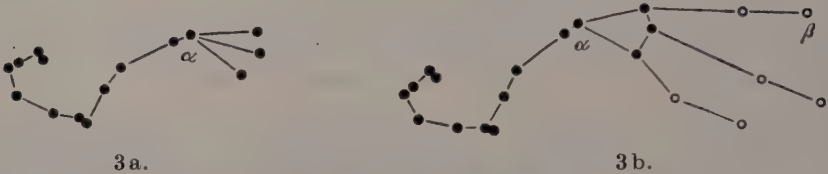


Abb. 3a. Der „Urdrache“.

Fig. 3b. Der „erweiterte“ Drache. Vermutliche Auffassungen. Der Stern α Scorpii ist rötlich, β Librae grünlich (mit α bzw. β bezeichnet).

3. Die Verbindung β — δ — π bildet eine Art Schulterlinie, von welcher drei Hälse mit je einem Kopfe abgehen (vgl. Skizze 3b):

β Scorpii — γ Librae — β Librae (Kopf)¹;

δ Scorpii — ι Librae — α Librae (Kopf);

π Scorpii — 4 H Scorpii — γ Scorpii (Kopf).

In diesem Falle bildet Antares wegen seiner roten Farbe mit Recht das „Herz“ des sideralen Ungetüms, sei dieses nun ein Drache (Chinesen, s. o.) oder ein Skorpion (Araber, s. Gundel, Art. Sk. Sp. 593).

Ob ein siebenköpfiges Ungeheuer auch auf eine entsprechende astrale Vorlage zurückgeht, oder, was wahrscheinlicher, durch den Einfluß der Siebenzahl zustande kam, nachdem das ursprünglich dreiköpfige Ungetüm den Zusammenhang mit dem Kosmos verloren hatte und die Phantasie selbständig mit ihm operierte, bleibe einstweilen dahingestellt. In erstem Falle kämen als Ergänzung jener drei oben astrothesierten Köpfe wohl noch folgende Alignements in Betracht:

β Scorpii — ξ Scorpii — ε Ophiuchi (Kopf);

β Scorpii — ξ Scorpii — μ Serpentis (Kopf);

π Scorpii — ϱ Scorpii — φ Lupi (Kopf);

π Scorpii — ϱ Scorpii — χ Lupi — η Lupi (Kopf).

In der schriftlichen Überlieferung Babylons erscheint jedoch unser Sternbild nur als Skorpion, dem es ja auch fabelhaft gleicht²). Dessen paa-

¹) Die mythologische Deutung der grünlichen Farbe dieses Sterns durch den Apokalyptiker oder dessen Vorlage wird weiterhin (S. 222) behandelt.

²) Vgl. Schlegel l. c. p. 648: „Il n'y a absolument qu'une seule constellation dans notre sphère qui ressemble tant-soit-peu à l'objet dont elle porte le nom — le Scorpion. Mais là où les Occidentaux ont cru reconnaître un Scorpion, les Chinois ont vu un Dragon, et ils ont raison tous les deux, car il en est des constellations comme du nuage de Hamlet: tout le monde peut y reconnaître ce qu'il veut.“

riges Greiforgan, das wir „Scheren“ nennen und das wie wir sahen, durch das Sternbild der Waage gebildet wurde, heißt nun bei den Babyloniern „das Gehörn“ oder „die Hörner“¹⁾. Ist also wohl anzunehmen, daß man diesen Ausdruck beibehielt, als man aus dem Sternbild eine monstruöse Schlange konstruierte²⁾, welche „Drache“ genannt wurde? Da nun ein Skorpion nur zwei „Hörner“ hat, der apokalyptische Drache aber viele („zehn“, wohl als konventionelle Zahl), da ferner ein oder mehrere Köpfe mit Halsen nicht zu einem Skorpion, sondern zu einem „Drachen“ passen, und da „Hörner“ und „Hälse mit Kopf“ durch die gleichen Sternverbindungen gebildet werden, so ergebe sich, daß das Bild des apokalyptischen Drachens und der übrigen „Tiere“ zur Zeit des Johannes den Zusammenhang mit dem kosmischen Vorbild so gut wie ganz verloren hatte.

In der Auffassung als Skorpion ist nun unser Sternbild hinten mit dem Stachel morphologisch abgeschlossen. Es ist nun sehr beachtenswert, daß es bei Arat u. a. mit Ophiuchos zu einem noch größeren vereinigt ist; „das deutet darauf, daß die Babylonier an dieser Stelle ein ähnliches Gebilde gesehen haben, daß sich vielleicht darüber hinaus noch auf den Schützen erstreckt hat“ (Gundel, Artikel „Skorpios“ Sp. 589, mit Literatur). Die Verlängerung des Skorpionstachels zu den dafür wohl in Betracht kommenden Sternen, nämlich $\lambda - \nu$ Scorpii in 45° d — $\vartheta - \eta - \zeta - \nu - \varepsilon - \delta$ Ophiuchi — $\mu - A 2 - \varepsilon - \alpha - \delta - \chi - \beta - \gamma - \varrho - \iota - \beta$ (dazu vielleicht $\varrho - \pi$) Serpentis ergibt somit das Bild eines Ungeheuers, dessen Schwanz von einer Schlange gebildet ist, sich oberhalb des Rückens nach vorne krümmt, die drei Köpfe überragt und selber wieder in einem Kopfe ($\beta - \gamma - \varrho - \iota - \beta$; vielleicht $\varrho - \pi$ als vorgestreckte Zunge) endet; d. h. wir erkennen hier das schlangenschwänzige Ungetüm der Mythologien (Chimaira). Für unser engeres Thema ist jedoch schon diese Skizzierung etwas zu weit gezogen.

Hinweisen möchte ich jedoch darauf, daß sich Darstellungen des schlangenschwänzigen Drachens bis nach Peru verbreitet haben, die auf alten Vorlagen aus der nördlichen Halbkugel beruhen müssen. So stammt aus Trujillo ein „thönerner, hellgelb glasierter Krug, auf dem eine Drachengestalt mit Schlangenschwanz in brauner, durch ihren Glanz besonders auffallender Farbe zweimal kunstvoll gemalt ist“³⁾. Interessant in diesem Falle ist es, daß die Kammzacken des Schwanzdrachens auf der ventralen Seite angebracht wurden, was leichter zu machen war und ornamentaler wirkt.

Auch die topographische Beziehung des Scorpiussternbildes zum Virgosternbilde stimmt viel besser zu einem Mythos, welcher von einem beabsichtigten Angriff des Drachens gegen das Weib (bzw. dessen Kinde) erzählt, als die Stellung, welche Hydra und Virgo gegenseitig einnehmen (vgl. Abb. 1 und 3): Scorpius steht vor der Virgo, ihr seine Köpfe (und speziell die drei mittleren des „Urdrachens“) entgegenstreckend; (vielleicht darf man sogar darauf aufmerksam machen, daß diese drei Köpfe sich unmittelbar vor den Füßen der Jungfrau befinden⁴⁾) und daß ihre Achse und hier wieder hauptsächlich die des mittleren Kopfes — δ Scorpii bis α Librae — falls verlängert zwischen die Füße bzw. Beine der sich in gleicher Richtung ausgestreckt präsentierenden Jungfrau trifft: also die günstigste

¹⁾ Jeremias, Handbuch . . . p. 114, 115; idem, 2. Aufl., p. 223. — Kugler, Sternkunde und Sterndienst . . . Ergänzungen I, p. 63, No. 16; p. 220, No. 15. — Gundel, Art. Skorpios Sp. 591; Art. Libra Sp. 118.

²⁾ Da die Auffassung unseres Sternbildes als Skorpion von einem wirklichen und häufig vorkommenden Tiere hergenommen, die als Drache d. h. Schlange aber phantastisch ist soweit dessen Mehrköpfigkeit in Betracht kommt, dürfte die erste Auffassung die ältere sein. Betr. der „Hörner“ s. auch S. 224.

³⁾ Baeßler, Altperuanische Kunst. Beiträge zur Archaeologie des Inca-Reichs, Tfl. 70, Fig. 257, Berlin 1902/03. — Vgl. Tfl. 63, Fig. 246, wo eine Schlange abgebildet ist, die auf das Scorpiussternbild zurückzugehen scheint, wie wir es in Abb. 3a (S. 216) skizziert haben. Fig. 345 (Buntmalerei auf einem Krug von Chimbote) zeigt sogar einen Drachenkampf, bei welchem der Held das schlangenschwänzige Untier an der Kehle packt.

⁴⁾ Auch die antiken Schriftsteller wie Hipparch, Geminus u. a. heben ausdrücklich hervor, daß die Füße der Jungfrau in die Scheren des Skorpions hineinragen oder daß letztere unter ihren Füßen liegen, cf. Gundel, Art. Libra, Sp. 120; Art. Skorpios, Sp. 590.

Stellung für den Unhold, um das erwartete Neugeborene sofort ergreifen zu können). Das Sternbild Hydra dagegen dehnt sich ziemlich parallel der Virgo weit hin, während aber die Schwanzspitze der Hydra und die Füße der Jungfrau gleich weit reichen, erstreckt sich das vordere Ende des ersten Sternbildes weit über die Längsachse der Virgo hinaus, so daß der Schlangenkopf nicht nur um die Länge des gesamten Virgosternbildes vom Kopfe der Jungfrau entfernt, sondern auch nach der entgegengesetzten Richtung gewandt ist. Wer also zur Erklärung der im Mythos gegebenen Beziehung Drache — Weib auf die Topographie der betreffenden Sternbilder¹⁾ Wert legt, wird hinsichtlich des Drachens dem Scorpiussternbild vor der Hydra den Vorzug geben. Da beide Sternbilder ja in unmittelbarer Nähe der Virgo stehen, wird eine Beziehung irgendeiner Art vom Himmel abgelesen und nicht erst unabhängig davon vom Mythos geschaffen worden sein. Wir entscheiden uns also für die Gleichung Drache = Scorpio. Es kann sein, daß die Sagen vom Raube oder dem Bewachen einer Jungfrau durch einen Drachen auf die schon dargelegte enge topographische Beziehung zwischen Scorpius und Virgo zurückgehen, doch müßten sie dann erst entstanden sein, als das zweite der beiden genannten Sternbilder als eine Frau aufgefaßt wurde (vgl. oben), was für eine Drachensage wohl etwas zu spät ist.

Unsere Zurückführung des Drachens auf ein Sternbild läßt die Vermutung aufkommen, daß auch die der Schlange zuerteilte mystische Wirksamkeit die gleiche Ursache hat. Dasselbe Sternbild des Scorpius präsentiert sich ja in allererster Linie ohne weiteres als ein riesiges Ophidium, und wir glauben infolgedessen zu der Annahme berechtigt zu sein, daß die Deutung Scorpiussternbild = Schlange eine sehr alte, vielleicht die älteste ist. Sah man aber erst einmal eine solche am Nachthimmel leuchten, so mußten die derselben zuerteilten Kräfte und Wirkungen zwangsläufig dem irdischen Tiere zugeteilt werden: darauf dürfte dann der Anfang des Schlangenkultes u. dgl. und all der merkwürdigen Vorstellungen von dem Einfluß des Tieres auf den Menschen und sein Schicksal zurückzuführen sein (Barbara Renz, s. w. u.). Wie, wann und wo die Substituierung der Sternbildschlange durch ein anderes, nun aber mit Extremitäten ausgestattetes Reptil, welches auf das irdische Krokodil zurückgehen muß, vor sich ging, ist durchaus unklar. Daß das betr. irdische Tier ähnlich wie die Schlange mystische Kräfte besitzen soll und stellenweise Gegenstand religiöser Verehrung ist, wird nun erst verständlich; seine Verbreitung gegenüber der fast universellen der Schlange ist indessen territorial beschränkt, und so erklärt es sich auch, daß letztere im Glauben aller Völker eine größere Rolle spielt. Wir verstehen nun auch, warum Schlange und Drache, ursprünglich Deutungen ein und desselben Sternbildes, im Volksglauben „ineinanderfließen, daß beide, wie der mit ihnen häufig verbundene Baum [der auf die Milchstraße o. ä. zurückgeführt werden muß!], Träger hochbedeutsamer Ideen und Kräfte, vor allem Bilder des Lebens sind, deren Alter in vorgeschichtliche Zeiten zurückgeht, die über alle fünf Erdteile verbreitet waren, und die einigermmaßen befriedigend nur im Zusammenhang mit dem Wesen jener Gottheiten erkannt werden können, deren Vertreter, oder Embleme, Symbole sie sind²⁾“. Wir verstehen nun auch auf Grundlage der gemeinsamen astralen Basis, warum der Drache mit der Schlange bald identisch, bald auf ihr aufgebaut ist oder doch sie einschließt (ibidem p. 98). Auf die weiteren Ausführungen der gelehrten Verfasserin über die Schlange (in der alten Kulturwelt) „als Trägerin unsterblicher Lebenskraft, als Schöpfer, Erzeuger, Urahne, Heros, Beschützer, Regierer und Erhalter im Makrokosmos (Welt) und im Mikrokosmos (Mensch)“ (l. c.) sei hier nur hingewiesen.

Das fortwährende Durcheinander zwischen Schlange und Drachen und die Weiterbildung der Figur des letzteren usf. beobachtet man besonders gut in China: „The Chinese Buddhists identified the Indian serpents with the four-legged dragons of China, and this blending of ideas was easily introduced into the minds of the

¹⁾ Daß man auf die Lagebeziehung von Sternbildern nicht allzuviel Wert legen darf, hat Boll p. 101, Anm. 4 hervorgehoben; im Tierkreis von Dendera z. B. stände die Jungfrau mit der Ähre senkrecht zur Hydra und hinter dem Löwen; auch würde der Kopf der Hydra gelegentlich gegen die Jungfrau verlegt; „doch das hat dem Apokalyptiker gewiß am wenigsten Sorge gemacht.“

²⁾ Renz, Der Orientalische Schlangendrache. Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies, p. I, Augsburg 1930.

Japanese people, which did not hesitate to associate their own, mostly serpent — shaped, gods of rivers and mountains with the Western deities of the same kind¹⁾.“

Der Partner des Scorpius am entgegengesetzten Teil des Himmels hieß im alten China „Tiger“; es ist das Orionsternbild. Saussure l. c. nennt diese beiden Konstellationen archaisch und meint, daß sie schon zu vorhistorischer Zeit die beiden Merkzeichen von Frühling und Herbst gewesen zu sein scheinen²⁾. Bereits um 2400 v. Chr. bildeten sie ein unzertrennliches Paar, „consacré par la tradition“ (Saussure l. c.).

Das Scorpiussternbild in seiner Auffassung als Drache ist wegen seiner erstaunlichen Ähnlichkeit mit einem Reptil, also wegen seiner Naturtreue, und außerdem wegen seiner großen Sinnfälligkeit sehr konstant und kehrt daher in verschiedenen Kosmologien wieder, während die Deutung seiner nicht so charakteristischen Gefährten allerlei Wechsel erlitt; dies gilt weniger von seinem ihm gegenüber stehenden Partner, dem Orionsternbildmanne, als von den beiden Sternbildern, deren Verbindungslinie die Achse Scorpius—Orion rechtwinklig schneidet und welche erst später³⁾ bei der Bildung des sog. Quadrantensystems (s. w. u.) auf recht gekünstelte Weise zugefügt wurden, denn sie sind alles andere als sinnfällig.

Der topographische Antagonismus von Scorpius- und Orionsternbild (wenn das eine aufgeht, geht das andere unter) hat nun in allerhand Mythen seinen Niederschlag gefunden; immer handelt es sich um Angriff, Kampf und Sieg des Angreifers⁴⁾. Die bekannteste Fassung ist die altgriechische, wonach der Jäger Orion von dem Riesenskorpion angegriffen und getötet wird, welchen die erzürnte Gaia gegen ihn sandte, weil Orion gedroht hatte, alle Tiere auf Erden zu erlegen (nach einer Variante schickte den Skorpion die Artemis, weil es Orion gewagt hatte, sich an ihr zu vergreifen). Der unterliegende Partner ist hier also Orion. In einer zweiten fast ausschließlich vertretenen Mythenreihe ist jedoch Angreifer und Sieger der in diesem Sternbilde gesehene Held, welcher seinen „drachen“-gestalteten Gegner, eben den astralen Scorpius, niederkämpft, und dazu gehört die Vorlage vom Streite des Michael⁵⁾ wider den Drachen der Apokalypse. Die Figur des Michael ist also u. E. aus der Orionkonstellation hervorgegangen, wie sich aus dem Vergleich mit analogen Drakontomachien ergibt; dies sei aus meinen gut vorgeschrittenen astralmythologischen Sternbilderstudien vorwegnehmend mitgeteilt.

Eine Drakontomachie spielt sich also ursprünglich am Himmel ab und man kann sie da von der Erde aus beobachten. Da Ap. Joh. 12 dies berichtet, liegt hier wenigstens noch hinsichtlich des Schauplatzes derselben die Urfassung vor. Dieterich p. 120, Anm. 2 hat daher Unrecht, daß *ἐν οὐρανῷ* keinen Sinn habe, denn „im Himmel ist ja der Drache nicht“.

¹⁾ De Visser, The dragon in China and Japan = Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, XIII, No. 2, p. 231, Amsterdam 1913.

²⁾ Schlegel setzt p. 30 das Aufkommen (invention) der vier äquinocialen bzw. solstitialen Zeichen in das 17. Jahrtausend v. Chr. (16. 916), doch ist keine Frage, daß wegen ihrer Auffälligkeit und Deutbarkeit die beiden ersten, eben Scorpius und Orion, viel älter sein müssen als die beiden anderen, welche später mehr oder weniger künstlich dazu konstruiert wurden.

³⁾ Vgl. diesbezüglich auch Saussure, Le cycle des douze animaux et le symbolisme cosmologique des chinois. Journal asiatique (11) XV, p. 64, Paris 1920. In dieser Studie hat S. auch die übrigen Zyklen, welche dem ältesten 4 Tiere-Zyklus folgten (der 6, der 8 und der 12 Tiere-Zyklus) skizziert.

⁴⁾ Die bisherigen Erklärungen der Drachenkämpfe auch nur zu skizzieren verbietet der Rahmen der vorliegenden Studie.

⁵⁾ Mackensen hat l. c. Sp. 368 den Erzengel Michael als „einen in seiner heroischen Wucht den antiken Drachenkämpfern kongenialen Helden“ vorzüglich gekennzeichnet.

Wie kommt nun der apokalyptische Drache zu seiner feuerroten Farbe? Diese Besonderheit läßt sich auch sonst noch belegen. Der babylonische Mušruššu und der ägyptische Typhon zeigen sie ebenfalls (Gunkel II, p. 57, Anm. 1; Lohmeyer I, p. 96). Gunkel hat daher ganz Recht, daß die rote Farbe des apokalyptischen Drachens „sicherlich mit zur Tradition“ gehört (II, p. 57, Anm. 1), die allerdings bisher im Babylonischen nicht belegt sei; auch sei der Sinn dieser Farbe nicht mehr deutlich (I, p. 364); da der apokalyptische Drache in Babylon die Tiāmat sei, so dürfe man postulieren, daß auch diese rot gedacht wurde; aber was bedeutet diese Farbe? (I, p. 385). Sie sei „ein Zug, der auch sonst in verwandter Tradition wiederkehrt 17³, den man nicht deutet, indem man irgend etwas Beliebigen, was auch rot ist, etwa das Blut oder den roten Imperatorenmantel oder das Feuer oder etwas anderes daneben stellt“ (I, p. 262, mit bibliographischen Belegen).

Ablehnungen dieser so einsichtsvollen Anschauung haben also keine Berechtigung, z. B. Bousset p. 337: „Mir scheint das gewagt zu sein; solche kleinen Attribute und Symbole hat sicher auch hier und da die freischaffende Phantasie der Apokalyptiker erfunden und hinzugetan. Die rote Farbe wird, wie in 6, 4, auf den mörderischen Charakter des Tieres gehen (Holtzmann)“ (Holtzmann, vgl. 3. Aufl. p. 464, übernahm diese Ansicht von Spitta — 1889 — drückt sich aber sehr vorsichtig aus, da die rote Farbe ja einfach dem Mythos entstammen könne und daher ohne Bedeutung zu bleiben habe; auch Allo meint p. 159, daß die rote Farbe den Drachen als mörderisch charakterisieren solle). J. Weiß und Heitmüller äußern sich dagegen durchaus zutreffend (p. 284): „Nie wird man aus jüdisch-christlichen Vorstellungen ableiten können, warum er [der Drache] gerade feuerrot ist; in dem Mythos war er eben so geschildert.“ Und Hadorn p. 130: „Das Drachenbild gehört dem gleichen [astralen] Vorstellungskreis an, wie das Sonnenweib, so daß die Einzelzüge, die sieben Köpfe . . . und die feuerrote Farbe gegeben sind. Die zehn Hörner stammen aus Dan. 7, 7, das Herunterfegen der Sterne aus Dan. 8, 10. Wie weit solche Einzelzüge für den Autor Bedeutung hatten, ist schwer festzustellen. Die rote Farbe könnte an den ‚Mörder von Anfang‘, Joh 8, 44, erinnern, muß es aber nicht. Dagegen erinnert das Wegfegen der Sterne an den Eingriff des Teufels in die himmlische Welt, an die Verführung von Engeln und deren Sturz aus dem Himmel, Jes 14, 12.“

Ganz abweichend (und nach unserer Meinung abwegig) erklärt Schneider p. 86 (s. oben) die rote Farbe des Drachens in folgender Weise: „Rote Farberscheinungen sind für Visionen so bekannt, daß man sie sogar hier und da zur Differentialdiagnose verwendet hat.“

Wie entstand also die Tradition, daß der Drache rot ist? Geht man vom Urbilde dieses mythischen Wesens, dem sideralen Scorpius aus, so könnte man denken, daß die feuerrote Farbe des Ungetüms die Erinnerung an einen bestimmten Teil des Sternbildes, nämlich den Stern Antares, festhalte, die dann auf den gesamten Körper des Fabeltieres übertragen wurde. Aber wahrscheinlich war der Ursprung ein anderer.

In bestimmten Teilen Altasiens¹⁾ wurde nämlich ein Weltbild oder besser eine Weltbildgruppe angenommen, welche sich von den anderen abtrennen läßt. Das persische und das chinesische Weltbild gehören aus mehreren Gründen enger zusammen als andere altasiatische, und gehen auf ein und dasselbe und zwar elamitische zurück, dessen Anfang auf 2200 v. Chr. festzulegen ist. Von Elam aus übernahmen es in alter Zeit die Ostvölker, die Chinesen, und zwar in einfacher Form, später die Perser. Durch Ausdehnung bildete sich nun schließlich die babylonisch-elamisch-kaukasisch-persisch-chinesisch-sunjische Weltbildgruppe, welche also bis zum südlichen

¹⁾ Bork, Die Geschichte des Weltbildes = Ex Oriente Lux, III, 2/5, p. 10, 101, 92, 11, 12, 98, 84, 147, Leipzig 1930.

Zur Ergänzung kann man hinsichtlich der kosmischen Deutungen, die nötige Kritik vorausgesetzt, heranziehen: Kunike, Die Quadranten-Theorie. Asien und Amerika in ihren ältesten mythologischen Zusammenhängen. Der Erdball, IV, passim, Berlin-Lichterfelde 1930, und erweitert: Die Quadranten-Theorie. Eine Grundlage vergleichender Mythologie. Internationales Archiv für Ethnographie, XXXI, p. 97—143, Leiden 1932.

Nordamerika übergriff (Sunji = Zuñi). Hiernach wird ein zentrales, rundes Mittelstück, die Erde, von vier peripheren Quadranten umgeben, und dieser irdischen Teilung entspricht eine himmlische in fünf ebensolche Regionen: eine zirkumpolare Kalotte mit vier darum gelegenen Teilen. Dieses Weltbild erfuhr in China nicht nur die größte Entwicklung, wir sind hier darüber auch am besten informiert, während man betreffend der übrigen Zonen auf vielerlei Rekonstruktionen und Mutmaßungen angewiesen ist. In China gehören nun zu den Hauptbestandteilen einer jeden Region ein bestimmtes Sternbild, ein bestimmter Planet, ein bestimmtes „Element“ und eine bestimmte Farbe, usw.; freilich ist die Überlieferung durchaus nicht einheitlich. Farben und Elemente finden sich jedoch schon in der ältesten Literatur (Saussure II, p. 334).

Für den Iran läßt sich zwar die Zuteilung von Farben nicht direkt nachweisen, doch ist das anzunehmen. Dafür spricht hier (Saussure II, p. 357) das Vorhandensein von fünf Elementen sowie die Assoziierung der fünf Planeten mit fünf Gasen; übrigens zeigt die von Herodot erwähnte persische Namensgleichung „Rotes Meer = Südliches Meer“ ebenfalls darauf hin (auch die Namen Schwarzes Meer und Weißes Meer, letzteres = Mittelländisches, sind Ausläufer der gleichen Idee). Die Abweichungen zwischen China und Iran seien durch babylonischen Einfluß zu erklären (wohl auch durch selbständige Weiterbildung in China, R. L.-N.).

Was die Apokalypse anbelangt, so zeige ihre Kosmologie persischen Ursprung und passe ganz zu der sino-iranischen (Saussure II, p. 352).

Hinsichtlich der Farben wird Rot dem Elemente Feuer und der südlichen Region zugeteilt; das sei ganz natürlich, denn aus dem Süden kommt die Hitze (Saussure II, p. 334—335). Für China gibt es viele Belege, vgl. auch Bork p. 97, für den Iran läßt es sich erschließen (vgl. oben). Was speziell China anbelangt, schrieb neuerdings W. Eberhardt¹⁾: „Eng mit den Jahreszeiten verbunden sind die Richtungen. Eng wiederum mit diesen die Farben (grün als Farbe der jungen Pflanzen im Frühling, rot die Farbe der heißen Mittagssonne, weiß der Reif im Herbst, schwarz das Dunkel des der Sonne abgewandten Nordens, gelb [als Centrum] die Farbe des Löß“. Und dazu in Anmerkung: „Diese Deutungen werden nicht in den Quellen gegeben, sie liegen nur psychologisch nahe“.

Der Drache nun, eins der kosmischen Quadrantentiere²⁾ wie man im Anschluß an Hugo Kunikes Ausdruck sagen darf — das erweiterte Scor-

¹⁾ Eberhardt, Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit. Baeßler-Archiv, XVI, p. 76, Berlin 1933.

²⁾ In Dan. Kap. 7 finden sich noch unverstümmelt und entsprechend den vier Quadranten die vier Winde, welche unter dem Himmel auf dem großen Meere widereinander stürmen (auch 8, 8 und 11, 4 ist von den vier Winden des Himmels die Rede); dagegen sind die kosmischen Quadrantenwesen der Zahl nach zwar angegeben (vier), jedoch werden sie nach dem phantastisch erweiterten Bilde des bedeutendsten, nämlich der Scorpius-Konstellation, physisch geschildert, steigen auch alle wie dieses aus dem Meere herauf. Die siderale Vorlage in einem bestimmten der vier schrecklichen Ungeheuer genauer wiederzuerkennen ist nicht mehr möglich. Immerhin steht das vierte dem apokalyptischen Drachen wegen der zehn Hörner noch am nächsten.

Auch die in der Ap. Joh. auftretenden fabelhaften „Tiere“ sind spätere Erweiterungen und Vervielfältigungen des Fabelwesens κατ' ἐξοχήν, des Scorpiussternbildes, dessen Auffassung als „Drache“ die älteste zu sein scheint. Daß in Ap. 12, 18f. „Drache“ und „Tier“ „literarisch zusammengearbeitet“ sind, heben J. Weiß und Heitmüller p. 288 ausdrücklich hervor, und Clemen schreibt p. 397: „Im Grunde sind die vier Tiere identisch“.

Die Gleichsetzung Tier = Drache und die Ableitung des letzteren vom Scorpiussternbild klärt nun auch eine bisher rätselhafte Absonderlichkeit des Tieres aus Ap. Kap. 13; dies hat sieben Häupter und zehn diademgekrönte Hörner. Nun wird erzählt und sogar dreimal (Vers 3, 12 und 14) — es muß also eine sehr wichtige oder interessante Einzelheit gewesen sein —, daß einer der Köpfe einmal durch ein

piussternbild, wie oben ausgeführt — entspricht in China nun aber nicht dem Süden, sondern dem Osten und ist daher grün (Saussure II, p. 338; Bork p. 99). Nun ist leider eine genauere Kenntnis der Göttertiere der Welt und ihrer Geschichte noch nicht erarbeitet, und viele sind von ihren Plätzen verdrängt worden (Bork p. 100); aber vielleicht läßt sich das Postulat, daß es auch einmal — und zwar muß das in Persien gewesen sein, woher ja die apokalyptische Kosmologie abzweigte — einen roten Quadranten drachen gegeben habe, auf Grund der Röckschen Feststellungen wahrscheinlich machen. Dieser Forscher¹⁾ hat nämlich „nachgewiesen, daß die in einzelnen Ländern verschiedene Zuteilung der kosmischen Wesen und Farben auf einem gesetzmäßigen Wechsel beruht, der den vier Jahrespunkten und Jahreszeiten entspricht und seinen Grund in der scheinbaren Drehung des Fixsternhimmels um den Nordpol des Himmels im Laufe der vier Jahreszeiten hat, daß somit die sich regelmäßig um 90 Grad verschiebende Zuteilung der kosmischen Tiere und Farben zu den Weltecken nur für einen bestimmten Jahrpunkt bzw. für eine bestimmte Jahreszeit, mit der man den Kalender gerade begann, ihre Gültigkeit behauptet. Daraus folgt, daß die Gottheit, als deren Verwandlungs- und Erscheinungsformen die kosmischen Wesen auftreten, in den vier Himmelsrichtungen je nach der Jahreszeit andere Formen annimmt. Überwiegend ist . . . die Zuteilung der vier Formen nach dem Stande des Sternhimmels zur Zeit der Frühlings-Ebennacht, entsprechend dem alten Jahresbeginne im März. Diese Zuteilung . . . bezeichne ich als ‚kosmische Frühlingsformen‘ . . . Den ‚kosmischen Frühlingsformen der Gottheit‘ entspricht die Zuteilung der kosmischen Farben: grün = Osten, rot = Süden, weiß (bzw. blau) = Westen und schwarz (bzw. gelb) = Norden . . . Die Zuteilung der vier Wesen zu anderen Himmelsrichtungen darf uns also nicht hindern, die einzelnen Gestalten mit denen anderer Überlieferungen zu vergleichen.“

Da nun die Verbreitung des Quadranten-Weltbildes vom Iran ausgegangen ist und schließlich China erreichte, müssen wir die rote Farbe des Quadrantendrachen als die ursprüngliche ansehen, welche in China durch Grün ersetzt wurde²⁾. Inwieweit da die Röcksche Auffassung weitere Klärung verspricht, muß einstweilen dahingestellt bleiben.

Schwert eine tötliche Wunde bekommen hatte, diese aber dennoch geheilt und das Tier am Leben geblieben sei. Die Frage lautet nun astralmythologisch: Gibt es einen Stern der Scorpius-Libra-Gruppe, welcher in diesem Sinne gedeutet werden kann? Der rote Antares kommt als „Herz“ des Ungeheuers nicht in Frage, dagegen wird β Librae, also der nördlichste der drei Sterne, welche die Köpfe des kosmischen Ungeheuers bilden, auf den modernen Sternkarten als grünlich angegeben. Diese Farbe paßt nun ganz vorzüglich zu einer schweren Verletzung (vereiterte Wunde), von welcher der kosmische Patient zwar wider Erwarten genas, deren Nachwirkung er aber dauernd zur Schau tragen muß. Daß es sich hier um das Fragment einer sonst nicht bekannten Drakontomachie handelt, ist zweifellos. Da nun der „Urdrache“ dreiköpfig ist, das „Tier“ des Kap. 13 aber sieben Häupter aufweist, liegt hier eine der schon charakterisierten Erweiterungen vor, was nicht hinderte, jene Deutung der grünlichen Farbe des Sternes β Librae bestehen zu lassen. Vgl. die Skizze der betr. Himmelsgegend auf S. 216.

Die alte Literatur hat sich übrigens nicht mit der Farbe dieses Sternes beschäftigt, vgl. Boll, Antike Beobachtungen farbiger Sterne. Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und histor. Klasse, XXX (1), München 1918.

¹⁾ Röck, Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken als Zeugen verschollener Kulturbeziehungen zur Alten Welt. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, LII, p. 106–107, Wien 1922.

²⁾ In den vielen und mannigfachen Elementengleichungen, welche W. Eberhardt l. c. Tab. 3, p. 48–50 zusammengestellt hat, erscheint einmal (sub No. 34c aus der Zeit 500 a. C. falls echt, sonst 100 a. C.) ausschließlich der Drache in verschiedenen Farben, welche den betr. Elementen bzw. Richtungen entsprechen, und zwar Ost = grün, Süd = rot, Mitte = gelb, West = weiß, Nord = schwarz.

Übrigens scheint es nicht bedeutungslos, daß als Farbe des apokalyptischen Drachens nicht rot im allgemeinen, sondern ausgerechnet feuerrot (*πυρρός*) angegeben wird; wahrscheinlich liegt hier eine alte, noch weiter nicht beachtete Beziehung zu dem Elemente des betreffenden Quadranten vor. Clemen sieht nun p. 397 im *πυρρός* des Drachens und im *κόκκινος* (scharlachrot) des Tieres 17, 3 „nur Nuancen derselben Farbe“, wozu er auch die Purpurfarbe des Kleides rechnet, welches das Weib 17, 4 trägt. Dieser dritte Fall hat nun sicher mit den beiden anderen nichts zu tun, da es sich ja hier um eine Kleidung und ein menschliches Wesen handelt. Dann bliebe scharlach- = feuerrot übrig. Da nun der Drache offenbar die Vorlage für das nach ihm konstruierte „Tier“ ist (vgl. S. 221, Anm. 2), wird die Bezeichnung seiner Farbe als *πυρρός* die ursprüngliche sein¹⁾.

Die sieben Köpfe wiederum, welche der apokalyptische und andere Drachen aufweisen sowie auch das erste und das scharlachrote Tier, sind durch den Einfluß der Siebenzahl entstanden; das siderale Vorbild mit drei Köpfen (das Scorpius-Sternbild) war längst vergessen und man erinnerte sich nur an die Mehrköpfigkeit des Ungeheuers, die dann durch die Wirkung jener Zahl präzisiert wurde. Ob und inwieweit beim „Hydradranken“ die Sternenzahl des Raben (sieben)²⁾ die Kopfzahl bestimmt hat wie es Boll vermutet, erscheint daher recht fraglich; man wird die Tradition übernommen haben, falls das Hydra-Sternbild für die Deutung als Drache überhaupt in Frage kommt.

Schwierigkeiten machen die zehn Hörner; am Scorpionssternbild als „Urdrache“ sucht man vergebens nach entsprechenden Sternen oder Sternverbindungen. Sie sind also entweder eine Beigabe, die wohl von einem der sonstigen (übrigens auch astrogenen) altbabylonischen Fabeltiere hergenommen ist und dem Scorpius-Drachen sekundär aufgepfropft wurde als dieser vom sideralen Vorbilde unabhängig geworden war; oder sie wurden erst dem späteren Hydra-Wesen zugeschrieben, wobei es dahingestellt sein mag, ob sie den gleichen Ursprung haben oder ob, wie Boll meint, das dem Hydrasternbilde benachbarte zehnsternige des Bechers dazu Veranlassung gegeben hat. Diesbezüglich ist Lohmeyer I p. 97 sehr skeptisch: „Die zehn Hörner stammen wohl aus Dan. 7, 7. 24; auch hier sind astrale Deutungen, wie sie Boll 102 vorträgt, durch keinerlei Andeutungen im Text gestützt.“ Clemen p. 399 dehnt diese Ansicht auch auf die Stelle bei Daniel aus.

Die Zahl der Hörner, zehn, paßt nun so gar nicht zu der Zahl der Köpfe, sieben. Daß jeder Kopf ein Diadem trug, sagt der Text ausdrücklich, aber nichts darüber, wo eigentlich die Hörner saßen. Man hat sie nun, in unbewußter Erinnerung an gehörnte Tiere, auch dem Drachen der Apokalypse auf die Köpfe gesetzt, wobei drei Köpfe doppelhörnig werden mußten (vgl. das berühmte Bild Albrecht Dürers in seinem Holzschnittwerk vom Jahre 1498 „Die heimliche Offenbarung Johannis“). Bolls Ansicht, die wir oben wiedergaben, es handele sich um eine *ἐκφυσις*, führt uns nun auf das Richtige; wir werden diese Bildung zwar nicht in der

¹⁾ Aus unseren Darlegungen ergibt sich ohne weiteres, daß die rote Haut der Drachen nichts mit der Bedeutung zu tun hat, welche man den roten Farbstoffen zusprechen muß, die man bereits im Paläolithicum nachweisen kann (Ocker) usw.; hier handelt es sich zunächst um die Schreckfarbe gegen böse Geister. Man vgl. die Behandlung dieses Fragenkomplexes durch Eva Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XX, 1, Gießen 1925, sowie Lehmann-Nitsche, El revestimiento con ocre rojo de tumbas prehistóricas y su significado. Revista del Museo de La Plata, XXX, p. 321—327, Buenos Aires 1927.

²⁾ Dieses Sternbild besteht nach dem Almagest aus sieben Haupt- und ebensoviel Nebensternen.

Mitte des Drachens anzunehmen haben, sondern — und vielleicht hat das Boll gemeint, aber nicht ganz klar ausgedrückt — an eine dorsale Reihe von hornartigen Gebilden denken müssen, wie sie eine Anzahl heutiger Eidechsen aufweist. Daß es beim apokalyptischen Drachen gerade zehn „Hornschuppen“ sind, entzieht sich einer sicheren Erklärung, ich glaube aber nicht, daß die zehn Sterne des „Bechers“ herangezogen werden dürfen¹⁾. Auch das (erste) Tier, welches aus dem Meere aufsteigt und vom Drachen seine Macht bekommt (13, 1), sowie das (scharlachrote) Tier, auf welchem ein (üppig gekleidetes) Weib sitzt (17, 3—4), haben sieben Häupter und zehn Hörner (das erste Tier auch Diademe, aber zehn und zwar eins für jedes der Hörner; für das scharlachrote Tier werden Diademe nicht erwähnt); schließlich trägt auch das vierte Tier bei Daniel (7, 7. 24) zehn „Hörner“. Zehn gehört anscheinend zu den konventionellen Zahlen wie drei, vier, sieben²⁾ usw., und dürfte hier aus noch unbekannten Gründen verwandt worden sein. „Die kosmische Bedingtheit der Apokalypse“, bemerkt einmal Boll (p. 20), „macht sich geltend in einer ganz erstaunlichen Vorliebe für gewisse Zahlen, die alle im Weltbild der Babylonier eine Rolle spielen.“ Vgl. oben S. 217 das über die „Hörner“ des Skorpions Gesagte.

Unsere Anschauungen vom einheitlichen, astralen Ursprung des Drachenmythus decken sich also vollständig mit den Ansichten, welche von anderer Seite auf vergleichend literarischem Wege gewonnen wurden: „Die verschiedenen mythischen Ungeheuer der jüdisch-apokalyptischen Tradition haben wohl letztlich ihre einheitliche Herkunft aus der babylonischen Überlieferung von Tiamat . . .“ (Lohmeyer I p. 111). „Die Figur des Drachen in [Apc.] 3 weist auf eine weit verbreitete Vorstellung; Python in Hellas, Mušrušu in Babylonien, Azi Dahāka in Iran, Typhon in Ägypten, Behemot und Leviathan in Israel usw., alle diese Namen bezeichnen verschiedene Ausprägungen der Gestalt vom mythischen widergöttlichen Ungeheuer“ (ib. p. 96).

Tiamat muß also ursprünglich, so vermuten wir, das Scorpius-Sternbild gewesen sein. In spätbabylonischer Zeit freilich wurde das Ungetüm im Mond gesehen (Marduk, sein Besieger, in der Sonne), Jeremias p. 29, 27; 2. Aufl. p. 168.

Der Ursprung des uns beschäftigenden Drachenmythus ist also primitiv-orientalisch; daß dieser auf anderen Umwegen, nämlich über die griechischen Vorstellungen jener Zeit, in die Apokalypse des Johannes gelangte, worauf letzthin Zieliński wieder hingewiesen hat, betrifft unser spezielles Thema nicht weiter.

Betont sei schließlich noch, daß unsere Erkenntnis: der apokalyptische Drache habe (wie alle anderen) im erweiterten Scorpius-Sternbilde seine Vorlage, Bolls Ansicht, daß es sich um Hydra und Becher und Raben handele, nur modifiziert. Die Grundlage seiner und Dupuis' Erkenntnis, daß wir es hier (wie auch bei dem Weibe) mit einem Sternbilde zu tun haben, bleibt ja unter allen Umständen unberührt.

Zu einer Einzelheit der oben skizzierten Frage von den Vorbildern der Vision des 12. Kap., nämlich zu dem Herunterschleudern der Sterne durch den Drachen, möchte ich nun einen bescheidenen Beitrag liefern. Gunkel hatte, wie wir oben sahen, bereits den ganz richtigen Weg eingeschlagen, hier an eine Besonderheit des gestirnten Nachthimmels zu denken, „deren Entstehung durch diesen Mythus erklärt werden soll“: eine sternfreie

¹⁾ Dieses Sternbild hat nach dem Almagest sieben einzeln bestimmbare Hauptsterne und außerdem sieben Sterne vierter Größe.

²⁾ Vgl. diesbezüglich die schönen Darlegungen Lohmeyers (II, p. 70): „Eine geheime und doch deutlich spürbare Norm waltet über ihr [der Apokalypse], die Norm der Siebenzahl. Sie drängt sich unmittelbar auf in den Bildern, die das gleiche Symbol der Siegel oder Drommeten oder Schalen zu einer Einheit zusammenschließt. Aber ihre Herrschaft reicht weiter; die Siebenzahl ist das Maß jeglicher Gliederung.“ Vgl. ferner Allo p. 172, note 1: „Les nombres sept et dix ne représentent que l'idée vague de multitude. On ne s' imagine pas comment le Voyant aurait pu les considérer comme des chiffres exacts; bien habile serait le dessinateur qui saurait répartir d'une manière exactement symbolique [soll wohl heißen: symétrique] dix cornes sur sept têtes.“ Dieser Einwand wird hinfällig, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Text nichts von einem Zusammenhang zwischen Köpfen und Hörnern sagt.

Stelle; „einst haben dort Sterne gestanden, aber das Chaostier hat sie heruntergeworfen“. Die nun folgende Vermutung, daß die Milchstraße diese sternfreie Stelle und gleichzeitig der darauf lagernde Drachenschweif sei, wird man freilich ablehnen müssen¹). Nicht recht verständlich ist der Satz bei Holtzmann p. 464: „Der Drache ist schlangenartig gedacht (Jes 27, 1) und bewirkt durch seine Umstrickung Verfinsterung der Himmelskörper (Job 3, 8—9; 26, 13): hier nach Dan 8, 10 . . .“; von einer „Verfinsterung“ ist aber im Texte nicht die Rede. Hadorn p. 131 erklärt ebenfalls „das Wegfegen der Sterne“ als „Verfinsterung“.

Für das Herabwerfen der Sterne durch den Drachen hatte Boll kein kosmisches Vorbild erkannt. Er beschränkt sich auf die Äußerung, daß das Herabstürzen von Sternen so oft in der Apokalypse vorkomme, „daß davon niemand so leicht etwas abdingen wird“ (p. 103), also sei es auch nicht aus Dan. 8, 10 hinzugesetzt (cf. Gunkel I, p. 394); das gehöre zum allgemeinen Apparat solcher Weltkatastrophen (p. 104); wir werden weiterhin auf diesen Zug genauer eingehen.

Was die Anzahl der herunterbeförderten Sterne anbetrifft (ein Drittel; wovon, wird nicht gesagt), so weist Verf. auf die Zahl vier (dem Drittel von zwölf) und vermutungsweise auf die Mysterien der Zahl drei und die Dreiteilung des gesamten Kosmos hin, womit wohl die seltsame Vorliebe des Apokalyptikers für den „dritten Teil“ zusammenhänge (p. 20): „Wenn ‚das Drittel der Sterne‘ (12, 4), die der Drache mit seinem Schwanz vom Himmel wischt, nicht einen besonderen Grund hat, so ist auch diese Stelle hiermit genügend erklärt.“ Wenn aber hier, heißt es weiterhin auf p. 102, „mehr als die übliche Verwendung des Drittels anzunehmen ist, . . . so würde durch die Ausdehnung der Hydra über ein Drittel des Tierkreises die Erklärung dafür gegeben sein“.

Im Laufe vergleichender ethnologisch-astronomischer Studien bin ich nun in Erweiterung der Bollschen Ansichten zu einer kosmischen Deutung auch dieses Phänomens gelangt. Ein solcher Vorgang läßt sich m. E. einfach und zwanglos als ein Sternschnuppenfall erklären, der sich dem Auge des primitiven Menschen als ein Heruntergefehtwerden zahlreicher Sterne darstellen wird²). Um hierauf weiter einzugehen, ist es daher nötig, uns über dieses kosmische Phänomen etwas genauer zu informieren.

Die modernen Astronomen teilen, wie man bei J. von Hepperger im Bande „Astronomie“ des großen Sammelwerkes „Die Kultur der Gegenwart“ (Leipzig und Berlin 1921) lesen kann, die Meteore je nach ihrem Glanze in Sternschnuppen und Feuerkugeln (Bolide). Was erstere anbelangt, so haben die sog. Sternschnuppenschwärme die Aufmerksamkeit der Beobachter in hohem Grade erregt, namentlich wenn sie sich in einer Pracht zeigen, die jeder Beschreibung spottet, in dem dann die ganze Himmelsdecke zeitweilig von einem Feuerregen (Leonidenstrom) über-

¹) Unnötig schroff bezeichnet Allo p. 160 die Gunkelsche Hypothese als assez puérile; ihr fehle eine Begründung. Diesbezüglich äußert er weiterhin (p. 172, note 2), nichts weise darauf hin, daß die Babylonier „ont considéré le blanc fourmillement de la Voie lactée, comme faisant une ‚Lücke‘, une brèche, un vide dans l’armée des astres“.

²) Es mag hier darauf hingewiesen werden, daß Kugler in einer besonderen Studie (Sibyllinischer Sternkampf und Phaëton in naturgeschichtlicher Beleuchtung = Aschendorffs zeitgemäße Schriften XVII, Münster in Westfalen 1927) die beiden im Titel bezeichneten Sagen auf Meteore von außergewöhnlicher Größe zurückführt. Die Phaëtonsage mit ihrem Weltbrande gehe auf ein „sonnengleiches“ von furchtbarer Wirkung zurück (Verfasser erinnert an den berühmten Krater in Arizona) und dieses habe gleichzeitig eine große Flut (die deukalionische) zur Folge gehabt (p. 44, 48). Im Vorspiel zum sibyllinischen Sternkampf treten sogar zwei Meteore auf: eine „glänzende Sonne“ und „ein Mond in Blitzen“, dessen „schrecklicher Zorn“ besonders hervorgehoben wird: „es ist ein mondähnliches Meteor, das unter Blitz und Donner explodiert“ (p. 44).

flutet schien. Bei einer solchen Gelegenheit (1833)¹⁾ ist nun die wichtige Entdeckung gemacht worden, daß die scheinbaren Bahnen aller beobachteten Sternschnuppen nicht regellos über den Himmel verteilt sind, sondern in paralleler Richtung von gewissen Zentren ausstrahlen, welche Radiationspunkte oder Radianten genannt werden. Bei Berechnung der Bahnform von Sternschnuppen und Kometen und der sich ergebenden Gleichheit kam später Schiaparelli auf den Gedanken, daß die Sternschnuppen denselben Ursprung haben wie die Kometen und vielleicht aus diesen entstanden seien. So unterscheidet man denn zur Zeit vier²⁾ die Sonne umgebende elliptische Meteoritenringe, welche von der Ekliptik so geschnitten werden, daß die Erde in ihrer Bewegung um die Sonne nur eine der Schnittstellen passiert. Diese vier Ringe heißen nach dem Sternbild, welches dem (scheinbaren) Radianten entspricht: Lyriden (Fallzeit 23.—27. April), Perseiden (9.—14. August)³⁾, Leoniden (13.—15. November) und Bieliden (nach dem Bielaschen Kometen; der scheinbare Radiant ist die Andromeda, Fallzeit 23. November).

Um nun auf die Frage einzugehen welcher der vier Meteoritenströme zur Erklärung von Ap. 12, 4 in Betracht kommt, zitiere ich aus dem Aufsatz Heppers: „Die Lyriden und Perseiden sind ziemlich gleichmäßig über die ganze Bahn verteilt, da sie jedes Jahr in ungefähr gleichbleibender Anzahl erscheinen. Dagegen ist bei den Strömen der Leoniden und Bieliden die überwiegende Mehrheit der Meteoriten in einem relativ kleinen Teile des Ringes enthalten. Die erwähnten, außerordentlich reichen Fälle der Leoniden und Bieliden sind auf den Durchgang der Erde durch diese Anhäufungen von Materie zurückzuführen. Die Leoniden

¹⁾ Auch der Leonidenfall in der Nacht vom 14. zum 15. November 1901, welcher von E. L. Larkin auf der Lowe-Sternwarte in Kalifornien beobachtet wurde, war ganz außerordentlich prächtig und eindrucksvoll: In 281 Minuten kamen 657 Sternschnuppen, also durchschnittlich $2\frac{1}{3}$ pro Minute, zum Vorschein; ihr Lauf ging meist vom Löwen gegen Westen und Südwesten, ausnahmsweise auch gegen Norden; vgl.: Große Entfaltung des Leonidenphaenomens in Kalifornien. Das Weltall, II, p. 133—134, Berlin 1902.

²⁾ Inzwischen sind es durch das Hinzukommen der „Draconiden“ fünf geworden, s. w. u. S. 229.

³⁾ Die Sternschnuppen des Perseidenschwarms (9.—14. August), welche zufällig dem Todestag des Heiligen Laurentius (10. August) entsprechen, heißen beim Volke „Laurentiustränen“ (Krug, Unsere Namenspatrone . . . p. 264, Bamberg 1929). Laurentius war Erzdiakon zu Rom unter Valerian; er wurde vielen Folterqualen ausgesetzt und 258 schließlich ließ ihn der Präfekt geißeln und auf einem eisernen Roste braten, weil er sich weigerte, die Kirchenschätze auszuliefern und statt deren seine Arme dem Kaiser als die Schätze vorstellte (Doyé, Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche . . . I, p. 672, Leipzig 1929); seufzend flehte er um Roms Bekehrung, dann gab er seinen Geist auf (Stadler und Heim, Vollständiges Heiligen-Lexikon . . . III, p. 705, Augsburg 1858). Die um den Todestag des Märtyrers sichtbaren Sternschnuppen wären also die Tränen des Gequälten, doch zirkuliert, wie ich einer Zeitungsnotiz aus Danzig vom Jahre 1931 entnehme, auch die Auffassung, daß „noch heute der Himmel um den aufrechten Mann Tränen weint“. Eine andere, einer ostdeutschen Zeitung vom Jahre 1933 entnommene Darstellung — im Osten scheint der Heilige recht volkstümlich zu sein — lautet: Das Volk, das während der fürchterlichen Folterprozedur das Angesicht des heldenmütigen Dulders von einem Lichtschein umflossen sah und einen merkwürdigen Wohlgeruch von seinen gerösteten Gliedern ausströmen fühlte, vergoß dabei heftige Tränen, welche sich mit den vom Rost ausstrahlenden Funken wiederum zu einem vom Winde weithin getragenen Sprühfeuer vermählten.

Die interessante kosmische Gleichung dürfte bald nach dem Tode des Heiligen entstanden sein, d. h. zu einer Zeit, als absonderliche himmlische Vorgänge noch in hohem Grade die Phantasie der Menschheit beschäftigten. Die Zeitspanne zwischen dem Tode des Märtyrers (258) und der Niederschrift der Apokalypse (c. 70) ist übrigens nicht einmal beträchtlich. Wurde also im 3. Jahrhundert ein Sternschnuppenfall mit einem die Öffentlichkeit so aufregenden Ereignis wie es doch die Marterung einer hervorragenden christlichen Persönlichkeit gewesen sein muß, in Verbindung gebracht, so haben wir alles Recht, diesem sonsdersamen und auffallenden kosmischen Phänomen auch für die Zeit vorher (und da erst recht!) ganz besonderen Einfluß auf die Phantasie des Volkes beizumessen; in Verbindung mit anderen astrogenen Spekulationen mußte es daher ebenfalls seinen literarischen Niederschlag finden. Man vgl. auch das am Schlusse unserer Studie über die Reaktion primitiver Völker auf Sternschnuppenschwärme Mitgeteilte. Johannes der Apokalyptiker hat wohl selber nicht die Erklärung eines Sternschnuppenfalles als Wirkung der Wut eines Drachens aufgebracht, sondern wird das Bild als solches übernommen haben, vielleicht sogar ohne dessen Zusammenhang mit dem entsprechenden kosmischen Vorgang zu kennen.

haben sich schon oft in sehr großer Menge gezeigt. Prof. A. Newton konnte das Leonidenphänomen bis in das Jahr 902 zurückverfolgen und durch eingehende Untersuchungen feststellen, daß die Hauptmasse der Meteoriten zu einer Wolke verdichtet ist, die etwa den 15. Teil des Ringes einnimmt und von der Erde im Mittel alle $33\frac{1}{3}$ Jahre durchquert wird.“

Nach den Fällen von 1833 und 1866 war also wieder im Jahre 1899 ein Leonidenschwarm zu erwarten und sein Ausbleiben erregte großes Aufsehen¹⁾. Zwar wurde am Morgen des 15. November 1898 auf dem Gipfel des Sonnwendsteines ein ganz ansehnlicher Leonidenfall beobachtet, also ein Vorläufer, und es schien keinem Zweifel zu unterliegen, daß im nächsten Jahre auch der Hauptschwarm eintreffen werde, doch dieser blieb ganz aus und ebenso der Nachläufer von 1900. Erst 1901 fand ein Fall statt, der an Intensität dem von 1898 glich (vgl. die oben S. 226 in Anm. 1 gegebene Schilderung). Schuld an diesen Veränderungen hatte Jupiter: „Die Bahn der dichtesten Teile des Leonidenschwarmes war durch die Anziehung des Jupiter so verändert worden, daß diese Teile in den Jahren 1899 und 1900 nicht mehr mit der Erde zusammentrafen. Die letzten Nachläufer des Schwarmes dagegen waren dem Jupiter nicht so nahe gekommen wie die dichtesten Teile, und diese Nachläufer traten nun 1901 bei uns in Erscheinung²⁾.“ „Die dichtesten Teile der Leonidenwolke werden wohl kaum je wieder ganz in ihre frühere Bahn zurückkehren und so glänzende Leonidenfälle wie die von 1799, 1833 und 1866 wird man nie wieder sehen.“

Von den vier Sternschnuppenfällen dürfte demnach der Leonidenschwarm am meisten von mythenbildender Bedeutung gewesen sein; gerade er wird die Vorstellung ausgelöst haben, daß jener himmlische Drache mit seinem Schwanze wütend die Sterne herunterpeitschte. Nun kombinierte die Phantasie des primitiven Beobachters dieses aufregende Phänomen mit einem anderen kosmischen Bilde: Eine für das unbewaffnete Auge sternlose, schwarze Stelle von größerer Ausdehnung findet sich nämlich (vgl. Abb. 1) über dem Sternbild des Löwen, eine andere, viel kleinere zwischen Jungfrau, Rabe, Becher und Löwen, beide jedenfalls ungefähr in der Gegend, woher der Sternschnuppenfall radiiert. Hatte man nun einmal einen solchen von außergewöhnlicher Stärke beobachtet, so war bei den himmelskundigen Orientalen auch sofort eine Erklärung für die ihnen sicherlich bekannte schwarze sternlose Stelle da.

Es ist nun wichtig, daß die von uns ermittelten sternlosen Flecke sich nicht weit von dem Sternbilde der Hydra befinden, welche ja nach Boll den apokalyptischen Drachen darstellen soll; das würde zugunsten seiner Annahme sprechen. Aber auch der davon etwas entfernte „Urdache“ (Scorpius) mag damit in Verbindung gebracht worden sein, da seine Kontur zu sinnfällig ist, um nicht primär mit dem Sternschnuppenphänomen kombiniert zu werden.

Schwierigkeiten macht die Quantität der hinuntergefallenen Sterne: ein Drittel; vgl. oben S. 225 Bolls Ansicht³⁾. Gunkel fragt I p. 262: „Warum ein Drittel? Wiederm ist der Hinweis etwa auf eine unverständliche Vorliebe des Verfassers für die Zahl ‚ein Drittel‘ keine Erklärung. Man darf dem Kapitel, in dem so manches steht, was wir entweder gar nicht oder wenigstens nicht auf den ersten Blick verstehen, schon zutrauen, daß auch diese Angabe ursprünglich einen guten Sinn besessen habe, und daß nur die gegenwärtige Gestalt der Tradition daran schuld ist, wenn der Zug sinnlos zu sein scheint.“

Darf man nun vermuten, es handele sich um das Fragment einer Sage von einem anderen Angriff, welchen der Drache (dann Urdache) einmal unternommen hatte? Etwa gegen das Leo-Sternbild, das ja bereits im alten Babylon als Löwe aufgefaßt wurde⁴⁾, und über dem, wie wir sahen, sich eine große sternlose Stelle befindet? Tiāmat hätte dann den astralen Löwen attackiert und die neben ihm befindlichen Sterne hinabgeschleudert, deren (nun leerer) Raum etwa ein

¹⁾ Newcomb-Engelmann, Populäre Astronomie, herausgegeben von H. Ludendorff, 7. Aufl. p. 502–503, Leipzig 1922.

²⁾ H. Ludendorff brieflich an den Verfasser.

³⁾ Charles I p. 319 macht bezüglich des Drittels der Sterne auf Bund. 111 II aufmerksam: „He (the evil spirit) stood upon one third of the inside of the sky, and he sprang like a snake out of the sky down the earth.“

⁴⁾ Jeremias, Handbuch . . . p. 111; 2. Aufl. p. 218.

Drittel desjenigen einnimmt, welchen der Sternbildlöwe bedeckt. Aber legen wir einer solchen Vermutung keine Wichtigkeit bei! Wir haben ja oben ausführlich dargelegt, daß das Herabfegen der Sterne als Episode während der Verteidigung des Drachens gegen Michael trefflich paßt, und daß bei dieser Drakontomachie gerade das Scorpiussternbild die ursprüngliche Vorlage für den Drachen war.

Es sei nun kurz darauf aufmerksam gemacht, daß Sternschnuppen von jeher die Aufmerksamkeit des Menschen gefesselt und allerlei Erklärungen hervorgerufen haben; Gundel hat für die Antike¹⁾ und die Gegenwart²⁾, für letztere schon früher Andree³⁾, Kötz für die Südsee und Australien³⁾, Wischniewski für Afrika⁴⁾ diesbezügliche Zusammenstellungen gemacht; weitere fehlen noch. Sehr häufig findet sich und schon seit alters die Deutung der Sternschnuppen als Prodigien (Gundel I Sp. 2444). „Sie gehören auch in den üblichen Apparat der Weltuntergangsprophezeiungen“ (id. Sp. 2446). Die uns hier interessierenden Schwärme nun „sind auch im Altertum beobachtet, aber nur allgemein hin notiert worden“ (id. Sp. 2444); auch in der Ethnologie und modernen Volkskunde finden sich anscheinend wenig Notizen darüber. Die „Laurentiustränen“ wurden oben S. 226, Anm. 3 besprochen; aus Nordamerika kenne ich folgenden Fall:

Von den Indianern von Fort-Clarke, welche entweder Mandán oder Dakota waren, berichtet der Prinz Maximilian zu Wied folgendes⁵⁾: „Am 13. November kamen früh mehre Indianer mit sehr bedenklichen Mienen und erzählten, daß in der letzten Nacht eine ungewöhnliche Menge von Sternschnuppen beobachtet worden wäre, welche sich sämtlich in westlicher Richtung bewegt hätten, sie setzten hinzu, dies bedeute Krieg oder große Sterblichkeit unter den Menschen, und fragten Herrn Kipp, was er davon denke. Noch viele Indianer besuchten uns, unter denen mehre in Trauer, oder mit weißem Tone angestrichen waren, sie alle sprachen von der bedeutungsvollen Naturscheinung.“ Es handelt sich hier also um den Leonidenschwarm, der ja auch für unser Thema in Frage kommt.

Weniger präzis ist eine zur gleichen Zeit in Abessinien gemachte Beobachtung wiedergegeben⁶⁾:

„In ganz neuer Zeit hat die periodische Häufigkeit der Sternschnuppen eine besondere Aufmerksamkeit erregt. Ich erinnere mich, daß während meines Aufenthaltes zu Gondar im Februar 1833 die abergläubischen Gemüter der Einwohner durch dieses damals besonders oft eintretende Phänomen beunruhigt wurden.“ Der angegebene Termin paßt hier zu keinem der vier großen periodischen Schwärme.

Aus Asien möchte ich folgende Notiz vorlegen¹⁾:

„Veteres Tibetani maxime honorabant magos, qui cursum stellarum inspiciebant et imprimis cometas, stellasque subito in coelo visas et per aeres volantes (*ἀνορισμοὺς ἀστέρων*) notabant. si inter fragorem humum ceciderant, magnum portentum esse contendebant. summis in periculis esse nove nuptas, nam per immanem superum iram tali modo indicari hanc aut illam feminam diis esse perosam.“

Das letzte uns sehr interessierende Beispiel stammt aus der allerjüngsten Gegenwart Südeuropas.

Am 9. Oktober 1933 wurde bekanntlich ein riesiger, ganz unerwarteter Sternschnuppenregen beobachtet, welcher hervorgerufen wurde, als der Komet

¹⁾ Gundel, Sternschnuppen. Artikel in: Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung . . . 2. Reihe, III, Sp. 2439–2446, Stuttgart 1929. Abgekürzt: Gundel I.

²⁾ Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, p. 111–113, Stuttgart 1878.

Gundel, Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit, passim (vgl. Index s. v. „Meteore“ und „Sternschnuppen“), Bonn und Leipzig 1922.

³⁾ Kötz, Über die astronomischen Kenntnisse der Naturvölker Australiens und der Südsee. Phil. Diss. Leipzig, p. 69–72, Borna-Leipzig 1911.

⁴⁾ Wischniewski, Afrikaner und Himmelserscheinungen. Ein Beitrag zur Völkerkunde der Neger und hellfarbigen Südafrikaner. Phil. Diss. Königsberg i. Pr., p. 82–86, Borna-Leipzig 1915.

⁵⁾ Wied, Reise in das innere Nord-America in den Jahren 1832 bis 1834, II, p. 253, Coblenz 1841.

⁶⁾ Rüppell, Reise in Abyssinien, I, p. 315, Anm. *, Frankfurt am Main 1838.

⁷⁾ Grünwedel, Die Sternschnuppen im Vaidūrya dkar po. Seler-Festschrift, p. 143, Stuttgart 1922.

Giacobini-Zinner die Erdbahn kreuzte. „In der Stunde von 20 ½ bis 21 ½ betrug die Gesamtzahl der gefallen — dem bloßen Auge sichtbaren — Sternschnuppen rund 14000“¹⁾; sie radiierten aus dem Kopfe des Drachensternbildes (γ und ε Draconis). Schon 1913 und 1926 fand zur gleichen Zeit ein „Draconidenfall“ statt, und 1946 ist wieder mit einem größeren zu rechnen, weil dann der Komet zur Zeit der Sonnennähe der Erde und damit dem Kreuzungspunkt der Bahnen sehr nahe steht. 1933 nun verursachte der unerwartete, großartige Draconidenfall, wie die Deutsche Allgemeine Zeitung meldete, in vielen Dörfern des nördlichen Portugal große Panik: „Die Bewohner, die glaubten, der Weltuntergang sei gekommen, verließen ihre Häuser, rannten schreiend und betend ins Freie und ließen sich erst nach mehreren Stunden zum Glauben an den normalen Fortgang der Dinge und zur Rückkehr in ihre Behausungen bewegen.“

Damit wären wir am Schlusse unserer Studie. Hoffentlich ist es gelungen, auch von ethnologischer Seite her einen „Scheinwerfer in das auf dem Trockenen befindliche traditionelle Getriebe“ des „theologischen Arsenal“ hineinblitzen zu lassen, wie es von seiten der orientalischen und klassischen Philologie bereits geschah und von Holtzmann p. III (Vorwort) „keineswegs ohne dankbares Verständnis“ festgestellt wurde. Ist also das Ap 12, 4 geschilderte Herabfegen der Sterne eine der frühen Zeit gemäße Erklärung eines auffallenden kosmischen Phänomens, so werden wir selbstverständlich auch die sonst in der Apokalypse, in den übrigen Schriften des NT und im AT erwähnten Fälle von „gestürzten“ Sternen auf Sternschnuppen und Meteore zurückzuführen haben; diese Fälle im einzelnen aufzuführen war nicht beabsichtigt. Immerhin scheinen da die periodischen Sternschnuppenfälle nicht in Betracht zu kommen, welche wir für Ap 12, 4 herangezogen haben; diese Stelle und vielleicht auch Dan 8, 10 sind wohl die einzigen, in welchen diese so regelmäßig und vor allem in großem Maße auftretende Erscheinung ihre nach heutiger Auffassung phantastische Erklärung gefunden hat.

Benutzte Literatur, soweit sie sich auf die Apokalypse bezieht.

- Allo, Études bibliques. Saint Jean. L'Apocalypse. 2^e édition, Paris 1921.
 Boll, Aus der Offenbarung Johannis = *Στοιχεῖα* I, Leipzig-Berlin 1914.
 Bousset, Die Offenbarung Johannis = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer, XVI, 6. Aufl., Göttingen 1906.
 Busch, Die Offenbarung des Johannes in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis = Das Neue Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis . . . herausgegeben von Gottlob Mayer, XV (2), Gütersloh 1910.
 Charles, A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John with introduction, notes, and indices also the Greek text and English translation. I—II, Edinburgh 1920.
 Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments . . . Gießen 1924 (p. 367—405: „Die Offenbarung Johannis“).
 Dieterich, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig 1891. (p. 117—122: „Das 12. Kapitel der johanneischen Apokalypse“; p. 122—126: „Michael und St. Georg“).
 Dupuis, Origine de tous les cultes, ou religion universelle, III (1), Paris, l'an III [1794]. — (Quartausgabe, vgl. S. 202, Anm. 1.) Enthält:
 p. 185—273: „Examen d'un ouvrage phrygien, connu sous le nom d'Apocalypse“ contenant la Doctrine Apocalyptique des initiés aux mystères de la Lumière et du Soleil Equinoxial de Printemps, sous le symbole de l'Agneau ou d'Aries, premier des douze Signes.
 p. 247—255: Chapitre douzieme [de l'Apocalypse].
 Freundorfer, Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptergebnissen der Untersuchung Franz Bolls: „Aus der Offenbarung Johannis.“ = Biblische Studien, XXIII, Heft 1, Freiburg im Breisgau 1929. — Hierzu Gundel, Besprechung . . . Deutsche Literaturzeitung, Dritte Folge, II, Sp. 481—484, Leipzig 1931.

¹⁾ Müller, Zum großen Sternschnuppenfall vom 9. Oktober 1933. Forschungen und Fortschritte, IX, p. 476, Berlin 1933.

- Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen 1895. — Abgekürzt: Gunkel I.
- Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments I, 1, Göttingen 1903. — Abgekürzt: Gunkel II.
- Hadorn, Die Offenbarung des Johannes = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament mit Text und Paraphrase, XVIII, Leipzig 1928.
- Holtzmann, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes = Hand-Commentar zum Neuen Testament, IV, 3. Aufl. besorgt von W. Bauer, Tübingen 1908.
- Köhler, Die Offenbarung des Johannes und ihre heutige Deutung, Zürich 1924.
- Kraemer, Die Offenbarung des Johannes in überzeitlicher Deutung, Wernigerode [1930].
- Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes = Handbuch zum Neuen Testament herausgegeben von Hans Lietzmann, XVI, Tübingen 1926. — Abgekürzt: Lohmeyer I.
- Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 1926. — Abgekürzt: Lohmeyer II (Übersetzung des Textes und kleiner Auszug des Kommentars aus dem vorigen).
- Loisy, L'Apocalypse de Jean, Paris 1923.
- Meyer (Eduard), Ursprung und Anfänge des Christentums, II, Stuttgart und Berlin 1921.
- de Saussure, Le cadre astronomique des visions de l'Apocalypse. Actes du Congrès international d'histoire des religions tenu à Paris en octobre 1923, I, p. 487—492, Paris 1925. — Abgekürzt: Saussure I.
- Dieser Kongreß sowie die betr. Abhandlung ist in den deutschen Gelehrtenkreisen unbekannt geblieben.
- de Saussure, La série septénaire, cosmologique et planétaire. Journal asiatique, CCIV, p. 333—370, Paris 1924. — Abgekürzt: Saussure II.
- Die p. 352—358 behandeln „le symbolisme astronomique de l'Apocalypse“ in erweiterter Form.
- Schlatter, Erläuterungen zum Neuen Testament, III, Calw und Stuttgart 1910.
- Schneider, Die Erlebnisse der Apokalypse des Johannes, Leipzig 1930.
- Steinmetzer, Babylonisches im Neuen Testament. Vorläufiger Bericht. Forschungen und Fortschritte, VIII, p. 295—296, Berlin 1932.
- Strack und Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1926.
- Weiß (Bernhard), Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack, VII (1), Leipzig 1892.
- Weiß (Johannes), Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, I 3, Göttingen 1904.
- Weiß (Johannes) und Heitmüller, Die Offenbarung des Johannes = Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt . . . 3. Aufl., herausgegeben von W. Bousset und W. Heitmüller, IV, p. 229—319, Göttingen 1916.
- Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis = Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, N. F. IX, Nr. 4, Berlin 1907.
- Zahn, Die Offenbarung des Johannes = Kommentar zum Neuen Testament, herausgegeben von Theodor Zahn, XVIII, Leipzig-Erlangen 1926.
- Zieliński, Die griechischen Quellen der Apokalypse. Forschungen und Fortschritte, VII, p. 155—156, Berlin 1931. — Abgekürzt: Zieliński I.
- Zieliński, Les sources grecques de l'Apocalypse de saint Jean. Charakteria Przychocki, p. 1—13, Varsoviae 1934. — Abgekürzt: Zieliński II.

„Sichtbare“ Religion im Batakland auf Sumatra.

Von

Karl Helbig.

Es soll sich im folgenden nicht um öffentlich sichtbare Religionsübungen, Opferfeste, Totenfeiern oder dgl. handeln, die kurzfristig am Auge vorübergehen und damit für dieses erledigt sind, sondern um optisch wahrnehmbare Verhältnisse oder Dinge in der Landschaft, also um konkrete Angelegenheiten, die nicht nur den Völker- und Religionskundler, sondern auch den Geographen angehen, und die irgendwie auf „Religion“, das soll sagen: auf Einflüsse und Beweggründe kultischer bzw. magischer Art zurückzuführen sind. „Verhältnisse“ und „Dinge“ oder „Formen“ sollen nacheinander besprochen werden, erstere als indirekte, letztere als direkte Zeugen religiöser Anschauungen.

Viele geographische Erscheinungen in der Welt beruhen auf religiösen Vorstellungen, auf religiös beeinflusster Lebensführung, Weltanschauung oder auf religionsbetonten Ereignissen. Oft sind die Zusammenhänge jedoch ohne weiteres nicht sichtbar und werden bei Allgemeinbetrachtungen daher nicht berücksichtigt. — Die Beseitigung des Ur- und Hudewaldes bei uns in Deutschland und die frühzeitige Schaffung von Kulturflächen wäre sicherlich noch weit hinausgeschoben worden, wenn nicht die Mönche gewesen wären, also ausgesprochene Religionsdiener. — Manche Stadt stände nicht, wenn nicht ein frommer Einsiedler, ein Kloster, ein Bischof den Uranfang der Siedlung begründet hätte; ganz zu schweigen von all den Umgestaltungen in Landschaft, Wirtschaft und Siedlungswesen, die durch „Religions“kriege verursacht wurden. — Wallfahrtsorte — man denke nur an Lourds, Oberammergau, Konnersreuth (!) — beeinflussen Verkehrswesen, Verkehrsdichte und Verkehrsrichtung oft nicht unerheblich. — Oder Beispiele aus unchristlichen Religionen: Arabien, ein Land mit wenig Anreiz von Natur aus, wird zur internationalen Zentrale der gesamten südlichen und südöstlichen Welt, nur weil Mohammed dort den Islam begründete. — Die ungeheure Volksdichte Chinas beruht zum guten Teil darauf, daß „Nachkommen“ für den Chinesen erster Lebenszweck sind; und diese „Nachkommen“, je zahlreicher um so besser, sind nur vonnöten, um dem Geist des verstorbenen Vaters später die nötigen Ehren und Opfer zu erweisen; also eine Erscheinung, die aufs engste mit der „Religion“ der Ahnenverehrung zusammenhängt. — Oder, um im malaiischen Archipel zu bleiben: warum sind manche Landstriche auf Nias trotz bester Lebensbedingungen fast menschenleer? Weil die Kopfgänger sie derart heimsuchten, daß ein großer Teil der Bewohner ausgerottet wurde und der Rest von dannen zog. Das Kopfgangen beruht aber wieder auf der „religiösen“ oder vom christlichen Standpunkt aus besser gesagt: „unreligiösen“ Anschauung vom Sitz der „Lebenskraft“ im Kopfe und ihrer Übertragungsfähigkeit auf andere Menschen.

Nun zum Batakland. Schon das allersichtbarste, das jedem Reisenden sofort auffällt, nämlich daß im Batakland im Vergleich zu anderen Teilen der Insel vieles noch „weit zurück“, manches andere aber auch überraschend „weit voraus“ ist, beruht auf Tatsachen, die durchaus zu unserem Thema gehören. Daß vieles weit zurück ist, liegt daran, daß die Durchdringung seitens der Europäer erst vor 50, 60 Jahren einsetzte und gewisse Landschaften erst 1906—1908 als allerletzte Gebietsteile ganz Sumatras unter die holländische Oberherrschaft gestellt werden konnten. Das aber rührt in erster Linie davon her, daß der Tobasee, das Herz der Bataklande, den Eingeborenen als „heilig“ galt, den keines Fremden Auge er-

blicken durfte. So wurde der Zuzug von Fremden aus Furcht vor einer Entheiligung des Sees nach besten Kräften verhindert. — Auch der Kannibalismus, der gleiche Vorstellungen wie die Kopffjägerei auf Nias zur Ursache hat, hielt Fremde ab und zögerte dadurch die „Erschließung“ hinaus. — Daß aber vieles trotzdem heute anderen Landesteilen weit voraus ist, beruht vor allem auf dem intensiven Wirken der christlichen Missionare, also wiederum solcher Männer, denen die „Religion“, der Dienst für Gott und an den Mitmenschen zur Lebensaufgabe wurde und sie an diese Plätze stellte. — Hier muß auch des Fatalismus gedacht werden, der allen animistischen Völkern und so auch den Batak zu eigen ist und der in mancher Beziehung den Fortschritt der Kultur und Wirtschaft lähmend beeinflußt.

Auch beim Batak, vor allem beim Hauptstamm: den Toba, spielt ähnlich wie beim Chinesen bei der Volksvermehrung der Wunsch nach zahlreicher, vor allem männlicher Nachkommenschaft eine große Rolle. Denn zahlreiche Söhne sichern zu Lebzeiten Achtung und Ansehen und vor allem ein unbeschwertes Los nach dem Tode. Die hohe Kindersterblichkeit schafft zwar einen Ausgleich; doch ist die überaus dichte Besiedlung am Tobasee, dem Stammland der Batak, gewiß nicht nur dem günstigen Gelände und fruchtbaren Boden, sondern auch diesem erstrebten Kindersegen zuzuschreiben. Damit hängen dann weiter auch die Wanderzüge zusammen, die durch allmähliche Übervölkerung hervorgerufen werden und zur Erschließung neuer Gebiete führen. Sie erstrecken sich beim Toba bis hinunter an die Ost- und Westküste. — Reiner Wandetrieb wohnt dem Batak und überhaupt allen Altmalaien durchaus nicht in solchem Maße inne als den Jungmalaien, etwa den Menangkabauern in Mittelsumatra. Bei diesen letzteren führt die ebenfalls „religiös“ begründete „mutterrechtliche“ Gesellschaftsordnung zur gegenteiligen Erscheinung des Bataklandes, nämlich zur langsamen Entvölkerung. Diese mutterrechtliche Ordnung schwächt das Interesse des Mannes an seiner Familie ab und nährt die Lust zum Wandern und Auswandern.

Ein anderes Moment in der Landschaft, das aber nur bedingt mit „Religion“ zusammenhängt und an der Grenze unserer Betrachtungen liegt, sind die Dörfer. Sie würden wohl auch da sein, wenn die Religion ausgeschaltet würde. Diese letztere beeinflußt lediglich die Lage und Anordnung. Daß ein Dorf gerade an diesem bestimmten Platz steht und die Häuser ausgerechnet in diese Richtung gestellt wurden, wie wir sie vor uns sehen, hat sehr lebhaft „religiöse“ bzw. „magische“ Ursachen. Bestimmend dafür ist beim heidnischen Toba zunächst der jeweilige Aufenthalt des großen Geistes „Pane“, der im Wetterleuchten zu Hause ist und auf den bei einer Gründung weder der Dorfeingang noch die Häuserfronten gerichtet sein dürfen. — Auch andere magische Anzeichen, die der „datu“, der Dorfzauberer zu ergründen hat, müssen berücksichtigt werden. — Trübung der erwählten Quelle bei einer Ortsgründung z. B. kann diese hinfällig machen oder zur Suche nach einem anderen Platze führen, denn dann ist die „*boru san(g)iang naga*“, die Wasser- und Quellengöttin erzürnt und mit der Wahl nicht einverstanden. — Oder ein „*begu*“, ein Totengeist macht sich in der Nähe des Platzes bemerkbar und verscheucht die Siedler, wenn es anders herum nicht gelingt, ihn selber zu verjagen.

Eines müssen wir nämlich von vornherein beachten, daß die Religion des Batak in der Hauptsache ein „Geister“dienst und nur ganz nebensächlich, kaum erkennbar, ein „Gottes“dienst ist. Dieser Geisterdienst, Geisterglaube und Geisterfurcht beeinflußt nicht nur alles, was der heidnische Batak täglich tut, sondern die „religiös“ bedingten geographischen

Verhältnisse und Erscheinungen beruhen ebenfalls vorwiegend auf dem Geister- und nicht auf dem Götterkult.

So kann Geisterfurcht der Besiedlung hinderlich sein. Das außerordentlich fruchtbare Tal von Pahae am Batang Toru-Strom z. B. wird erst seit Ankunft der Missionare vor etwa 70 Jahren rege unter Kultur genommen. Nicht nur die versumpfte Talsohle mit Moskiten und Malaria-gefahr, Tiger- und Elefantenfurcht¹⁾, schlechte Verkehrsmöglichkeiten haben die Batak vor der Besiedlung zurückgeschreckt, sondern auch die Dutzende von rauchenden Heißwasser- und Schwefelquellen, die dieses Tal birgt. Solche unheimliche Stätten sind der Sitz eines „*sombaon*“, eines angesehenen Totengeistes, dessen Nähe man ängstlich meiden soll. Er bringt die Wasser zum Brodeln, die Dämpfe zum Brausen, und jeder Heide wird, wenn überhaupt, dann nicht anders als mit ehrfürchtiger Bitte um Entschuldigung sich nähern. Solche „*sombaon*“ Totengeister, denen man besondere Achtung zu zollen hat, bewohnen auch Bergspitzen, Flußmündungen, dichten Wald oder auch einzelne Bäume, und immer werden sich solche Gegenden durch Unberührtheit seitens des Menschen auszeichnen. Ängstlich bitten die Kampfersammler, die doch zum Betreten dieser Wälder gezwungen sind, die Sombaons um Verzeihung für ihr Tun, opfern ihnen und betrügen sie aber andererseits auch durch Anwendung einer Geheimsprache und irreleitender Ausdrücke. — Vorsichtig meidet auch der Schiffer im Tobasee die dort auf unterseeischen Klippen hausenden Sombaons, die man „*solobean's*“ nennt und die nichts als Unheil bereiten. Weit an ihnen vorbei führen die Routen der Marktfahrer und Fischer. — Trifft man in sonst entwaldeten Gegenden, so etwa auch häufig in der Nähe des Tobasees, plötzlich doch einen einzelnen mächtigen Baum oder einen kleinen, pfadlosen Hain, so kann man fast stets sicher sein, den ängstlich gemiedenen Aufenthaltsort eines „*sombaon*“ vor sich zu haben. In den lockeren Sanden und Tuffen, aus denen der Untergrund des Bataklandes zum übergroßen Teil besteht, können solche Bäume mit ihrem dichten Wurzelwerk und regenschützenden Blätterdach auch bewirken, daß in ihrem Umkreise der Boden der Abspülung durch Regen- oder fließendes Wasser trotzt und ein Hügelchen in der Landschaft bestehen bleibt, während ringsum eine Erniedrigung durch Abspülung erfolgt.

Wie ganz anders mutet ein solcher geheimnisvoller Riesenbaum, eine solche mit Schwefeldämpfen überlagerte siedlungsarme Talwildnis, also solche sichtbaren Erscheinungen eines „Geister“glaubens an im Vergleich zu optisch wahrnehmbaren Zeugen eines „Götter“kultes, also etwa den gewaltigen Sonnentempeln der alten Peruaner, den hohen Domen des Abendlandes, den seltsamen Pagoden Indiens! — Und welche Umgestaltung der Landschaft erfolgt, wenn dann ein christlicher Missionar einen solchen Geisterbaum oder -hain fällen läßt und damit zum Ausdruck bringt, daß man nun getrost der Furcht entsagen, den Platz nicht mehr meiden und statt dessen Felder und Dörfer ungehemmt anlegen soll. — Besiedelt man end-

¹⁾ Daß es im Tal von Pahae Elefanten gab, ist zwar nicht sicher nachgewiesen, dürfte sich aber aus dem Anfang eines alten Sprichwortes herleiten, das folgendermaßen lautet:

Fußspuren von Elefanten
im Tale von Pangaloan (das ist Pahae).
Wenn der Fürst befiehlt,
so ist's gut, ihm zu folgen.
Wenn man ihm nicht gehorcht,
so stürzt man sich ins Unglück.
Wenn man ihm aber folgt,
so hat man Segen davon.

lich solche Wildnis, dann zieht der *sombaon* davon, und statt Sumpf und Wald entstehen bald glitzernde Sawahs und fruchtbaumbeschattete Kampongs. — Auch Orte, die im Rufe von Schlangengefahr standen, besiedelt man unbedenklich, wenn sich die Schlangen nicht mehr blicken lassen. Dann sind die „*sombaon's*“, die Schlangengestalt annahmen, davon gezogen und überlassen den Menschen ihre Plätze.

Andererseits können irgendwelche Wunderereignisse oder magische Vorfälle, Träume, Orakel, Visionen zur Anlage einer Siedlung, eines Gartens, eines Ackers führen. Im Herbst 1931 z. B. führte ein solcher „Traum“, allerdings verbunden mit der skrupellosen Propaganda einiger geschäftstüchtiger Häuptlinge und Händler, zu einer vorübergehenden Wallfahrt und Massenniederlassung am Südufer des Tobasees. Eine regelrechte Zelt- und Hüttenstadt mit Handelsbuden, Speise- und Getränkeverkäufern und eine Hochkonjunktur der Lastwagenchauffeure entwickelten sich spontan. Die Krankenhäuser liefen leer, die Aussätzigen der Leprosorien forderten Beurlaubung, und die Angehörigen der Pormalimsekte feierten ein großes Dank- und Erinnerungsfest. Ein Mann, der nach längerer, ergebnisloser Behandlung das europäische Krankenhaus verlassen hatte, war angeblich im Traum und in Wirklichkeit beim Baden in einem kleinen Flußchen gesund geworden, das auch den ehemaligen, von den Pormalim als „heilig“ verehrten Priesterfürsten der Batak als Badeplatz gedient hatte. Der Ruf von der Heilkraft dieses Gewässers verbreitete sich mit blitzartiger Geschwindigkeit über das gesamte Batakland und zu Tausenden und Zehntausenden wallfahrten die wundergläubigen Eingeborenen, Heiden, Christen und Mohammedaner herbei, um sich gesund zu baden. Nicht genug damit, wurden binnen einer Woche noch vier, fünf andere „Wunder“quellen entdeckt, ebenfalls aus einer Mischung von Magik und Geschäftstrieb heraus, bis die geprellten Batak die Nutzlosigkeit endlich einsahen und betrübt oder wütend in ihre Dörfer zurückkehrten. Die Landschaft an den kleinen Flußchen und Quellen verödete wieder und sank in den „Natur“zustand zurück. Nichts blieb von der „Kultur“periode übrig als ein paar verrostete Stacheldrahtzäune, mit denen man die „Heilquellen“ abgesperrt hatte.

Daß man im Batakland stets nur geschlossene Dörfer oder wenigstens Häusergruppen, niemals aber Einzelsiedlungen antrifft, beruht ebenfalls zum guten Teil auf Geisterfurcht. Daß man die Gebirge meidet, solange noch auf der Ebene Platz ist, liegt zwar teils an den Mühen der Bodenbearbeitung, der Höhenlage und den ungünstigen Verkehrsmöglichkeiten, teils aber auch an der Furcht vor Totengeistern, die besonders gern in Gebirgswäldern hausen; weiter an der Furcht vor „*homangs*“ (zottigen Waldgespenstern), „*setans*“ (Teufeln) und Naturdämonen. Meistens bieten die Gebirge des Bataklandes mit ihren tief verwitterten, fruchtbaren Lehm Böden und ihren zahlreichen Gewässern von Natur aus nämlich weit bessere Lebensmöglichkeiten als die kümmerlichen Hochsteppen mit ihren Tuffsand, Schluchten und heftigen Winden. Und doch sind die Gebirge am schwächsten besiedelt von allen Teilen des Bataklandes. — Daß man Tigergegenden meidet, ist eine ganz allgemein verbreitete Erscheinung in der Welt. Doch der Batak fürchtet weniger das Raubtier in ihm als vielmehr den äußerst gefährlichen „*begu*“, also den Totengeist und zwar eines unter absonderlichen Umständen gestorbenen Mannes. — Daß man in manchen Gegenden von Pflugbau und Sawahwirtschaft (nassem Reisbau) zu Hackbau und Ladangwirtschaft (Brand- oder Trockenreisbau) übergang und damit eine weitgehende Waldverwüstung schuf, ist ebenfalls zuweilen übermäßigem Auftreten des Tigers zuzuschreiben, der das nötige Zugvieh für den Pflug immer wieder vernichtete (in bestimmten Tälern des Simanalaksakgebirges). Hier wirkt

er also gleichzeitig in seiner Eigenschaft als Raubtier wie als *begu* auf die Wirtschaftsmethode und Landschaftsgestaltung ein.

Die „*begu*“ sind überhaupt das gefährlichste Moment im Leben des heidnischen Batak gewesen und teils heute noch. Denn während man vom „*sombaon*“ (dem höher avancierten *begu*) gewöhnlich von vornherein weiß, wo er seine Behausung hat, ist das Auftreten der *begu* unberechenbar, da sie an keine festen Wohnsitze gebunden sind. Man kann ihnen also nicht aus dem Wege gehen wie den *sombaon*, und ist ihnen, wenn es den Zauberern nicht gelingt, sie zu verjagen oder zu beruhigen, auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Letzten Endes bleibt dann nur eine Verlegung des Wohnsitzes übrig, Änderung aller Namen zur Irreführung und vorherige Weihe des neuen Platzes. Selbst heute in der „aufgeklärten“ Zeit kommt das durchaus noch vor. 1931 traf ich z. B. in der Landschaft Süd-Habinsaran auf das alte, reich von Fruchtbäumen umgebene Kampong Batu Nanggar, das zu meiner Verwunderung völlig leer stand. Alle Häuser waren verlassen, kein Mensch in der Nähe zu sehen. Beim Weitermarschieren entdeckte ich auf einer kahlen, sonndurchglühten Höhe ein ganz neues Kampong, das auf der Karte noch nicht verzeichnet war. „*Saru Matio*“ nannten es die Bewohner, und es stellte sich heraus, daß es die Leute aus Batu Nanggar waren. Sie hatten vor kurzem ihr altes Dorf verlassen, weil sich eine leprakranke Frau erhängt hatte. Ein böser Geist war also im Spiele, denn ohne Dazwischenkunft eines solchen erhängt sich niemand. Da alle Maßnahmen, ihn aus dem Dorf zu bannen, fehlschlügen, zog man um und wählte absichtlich einen unfruchtbaren, abstoßenden Platz, um dem *begu* alle Lust, auch das neue Dorf zu belästigen, zu verderben.

Solche *begu* sind es auch, die Krankheiten verursachen, und wenn es sich dabei um abstoßende Krankheiten handelt, meidet man nicht nur die Häuser dieser Unglücklichen, sondern gegebenenfalls auch die ganze Siedlung. Es ist gewiß nicht nur dem kümmerlichen Sandboden zuzuschreiben, daß die Gegend rings um die große Aussätzigenstation Huta Salem in Niedertoba, unweit des Sees, nur ganz spärlich besiedelt

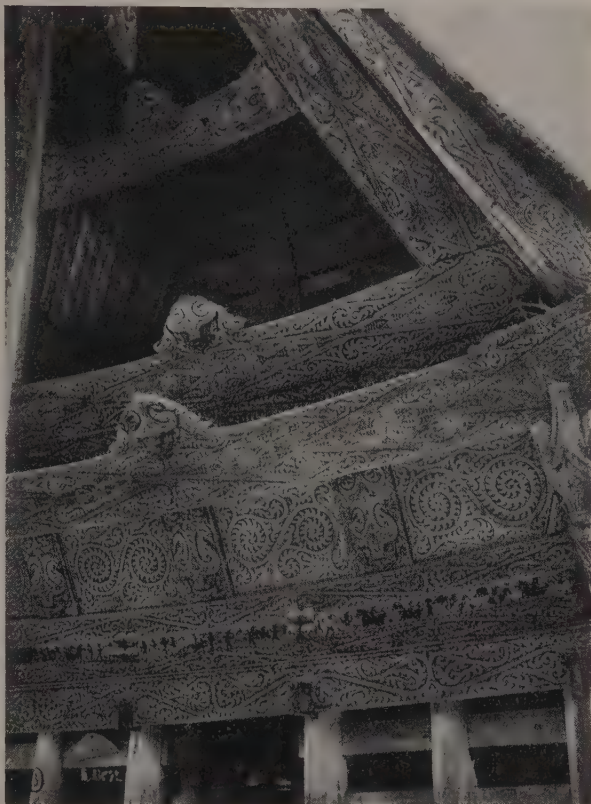


Abb. 1. Beschnittener und bemalter Giebel eines Häuptlingshauses bei den Toba.

Besonders beachtenswert die Schreckfiguren, der Opferzug und die Fruchtbarkeits-„Brüste“.

ist. Ein Ort mit so viel verachteten Kranken ist für den Heiden gewiß eine Stätte größter Gefahren und Verdamnis; sagte mir doch selbst mein christlicher Boy fast den Dienst auf, als ich ihm eines Tages mitteilte, wir würden Huta Salem einen Besuch abstatten!

Bis hierher haben wir es, abgesehen von den Sombaonbäumen usw., mit indirekten „religiösen“ Einflüssen, mit siedlungs-, wirtschafts- und verkehrsgeographischen Verhältnissen zu tun. Sie sind in der Tat für die Geographie der Bataklande und wohl überhaupt aller Länder wichtiger und beachtenswerter als die sichtbaren Dinge oder Formen in der Landschaft. Wenn wir unser eigenes Land betrachten, so haben wir an sichtbaren Formen religiösen Ursprungs eigentlich nur noch die Kirchen und

Türme, die die Städtebilder beherrschen; an Kleinformen daneben in katholischen Gebieten die Kapellen, Kreuze und Heiligenbilder an den Straßen oder im Felde. Die Friedhöfe sind bei uns zur selbstverständlichen Ergänzung der Siedlungen geworden, die kaum noch mit „Religion“ etwas zu tun haben; es sei denn, daß wir die Kreuzformen der Grabmäler hierher rechnen wollen. Im übrigen sind der „Glaube“ bzw. der „Aberglaube“ nur in seltenen sicht-



Abb. 2. Die Symbole der Fruchtbarkeit an einer Hauswand.

baren Resten erhalten, etwa in den gekreuzten Pferdeköpfen oder Giebelstangen Niedersachsens als ursprünglich geisterabwehrenden Symbolen.

Da haben wir im Batakland noch mehr Dinge und Formen in die religiöse Rubrik zu ordnen! — Wie weit das Haus eine Geburt der Religion ist, konnte noch nicht befriedigend geklärt werden. Seine eigenartige Form mit dem weit ausladenden Giebel und schön geschwungenen Dach, die sich im Sarg, mit einiger Phantasie auch im Boot wiederholt und die bedeutende Forscher auf uralte Schiffsformen zurückführen, läßt irgendwelche Beziehungen magisch-religiöser Art vermuten. — Das Fehlen von Fenstern, Luken, Schornsteinen, das ängstliche Verkleben und Verstopfen aller Ritzen im echt heidnischen Hause, und vor allem seine Bemalung sind dagegen schon klarer animistisch, also „religiös“ zu erklären. Wie das sorgfältige Abdichten den „begu“ und sonstigen schädlichen Einflüssen den Zutritt erschweren soll, so sollen auch die Ornamente: die verzerrten Schreckfratzen, der Bilderfries eines langen Opferzuges von Kriegern zu Fuß und zu Roß und die Darstellung eines Büffelopfers, die stilisierten Elefantenköpfe als „Hauswächter“ an den Ecken, das Anbringen von Opferkörben und Schutzmitteln usw. die bösen Geister abwehren oder beschwichtigen. Das Gehörn auf der Firstspitze stammt von dem Büffel, der bei der Hausweihe geopfert wurde. Die Symbole der Fruchtbarkeit: links und rechts vom Eingang am Hauptbalken des Giebels je vier erhabene geschnitzte Frauenbrüste und eine Eidechse, die auf diese Brüste zukriecht, gelegentlich auch mit ihnen spielt, dienen dem Ani-

misten ebenfalls als Beschützer und Mehrer seiner Familie. Übrigens kann man über diese Symbole der Fruchtbarkeit geteilter Meinung sein¹⁾.

Wie die Bemalung der Häuser, damit das Hineinbringen von Farbe und Bildern in das Landschaftsbild des Dorfes animistische Ursachen hat, so auch das gelegentliche Fehlen dieser Bemalung und damit die Abstumpfung des Dorfbildes. In einer früheren Arbeit („Die ländlichen Siedlungen auf Sumatra. Deutsche Wacht 1933, Nr. 21) habe ich z. B. das Dorf Lumban Rang in der Landschaft Uluan erwähnt. Dort ist das Fehlen jeglicher Bemalung auf ein Sühneverbot eines Häuptlings zurückzuführen, der freventlich sein Haus mit dem Blut einer Sklavin bemalen lassen wollte, um ihm besondere Kräfte zu verleihen. Bei der Ausführung des Mordplanes während der Nacht tötete er jedoch versehentlich seine eigene Tochter statt der Sklavin, und verbot seiner Sippe zur Buße in alle Ewigkeit jegliche Hausbemalung.



Abb. 3. Häuschen für den Geist eines angesehenen Toten mit ausgestopftem Balg der beim Totenfest geopfierten Ziege.

¹⁾ Im allgemeinen werden die vier „*susu ni djabu*“ nach Übersetzung und Auslegung als „Brüste des Hauses“ gedeutet, und die Eidechse soll verwandt sein mit der Fruchtbarkeit und Segen spendenden „Erdgottheit“. Sie wird von den Batak „*boraspati ni djabu*“, Eidechse des Hauses genannt; „*boraspati ni tano*“ ist die Erdgottheit. — Von anderen Forschern wird sie für ein Tjitjak angesehen, jenes kleine nützliche Geschöpf, das die Häuser von den Moskiten und damit von der Malaria befreit. Dagegen sei darauf hingewiesen, daß die Eidechse bei manchen Völkern als Darstellung des männlichen Gliedes gewählt zu sein scheint, an das sie mit ihrem schmal zugespitzten Kopf und breiter werdenden Körper typisch erinnert. Bei den alten Griechen finden wir sehr oft Darstellungen, auf denen Eidechsen vorhanden sind. So gibt es z. B. von Praxiteles den Apollon Sauroctonos. Der Gott lehnt an einem Baumstamm, an dem eine Eidechse empor kriecht. Er scheint sie schmeichelnd zu locken. Ein Wurf Pfeil in seiner Hand hat den Vermutungen Raum gegeben, dieser Pfeil könne sie töten oder aber wärmende Strahlen symbolisieren, die das Tierchen hervorlocken sollen, damit sich der Gott an seinem Spiel erfreuen könne. Jedoch ist von anderer Seite darauf hingewiesen, daß ein erotischer Hintergrund vorzuliegen scheine, zumal das griechische Wort für „Eidechse“ gleich zeitig das „Glie“, besonders des Jünglings und Knaben bedeuten könne. Nun war Apollo der „knabenfreundliche“ Gott, der sehr wohl solche „Eidechsen“ hervorzulocken sich bemüht, um mit ihnen zu spielen, bis sie unter seinen Händen „vor Lust vergehen“. Eine Erklärung hierfür finden wir auch im Lateinischen. „Martialis“ sagt in einem Epigramm: „Ad te reptanti, puer incidiöse, lacertae parce: cupit digitis illa perire tuis!“ (Martialis XIV, 172. Sauroctonos Corinthias). „Schöne die auf dich zukommende Eidechse, o Knabe, sie begehrt danach, unter deinen Fingern umzukommen! („perire“ könne auch bedeuten: in Liebe vergehen). — Ob nicht das männliche Glied und die Frauenbrüste besser zusammenpassen als diese mit der „Erdgottheit“, und die Symbole, ohne daß es dem Batak noch bewußt ist, ursprünglich auch tatsächlich jenes dargestellt haben sollen? „boraspati“ ist sicherlich identisch mit dem Sanskritwort „wrihaspati“. Und dort wird das Wort als Bezeichnung für „Jupiter“ gebraucht (jedenfalls für den Planeten), der als Vater des Apollo

Ferner sind viele Dinge optisch wahrnehmbar, die mit dem Begräbniswesen und Totenkult in Verbindung stehen. Gewöhnlich handelt



Abb. 4. Modernes Totenhäuschen mit Unterkiefer des Opfertieres; auf einem Hügel.

es sich jedoch dabei um Kleinformen in der Landschaft, die nur durch bestimmte Besonderheiten oder durch ihre Lage auffallen. Für den heidnischen Batak haben Begräbnis und Grab sehr wohl noch eine andere



Abb. 5 Moderne Zementgrabstätte mit Wächter- und Schreckfiguren.

Bedeutung als nur die der Beseitigung der Verstorbenen bzw. deren Umsiedlung von der Stätte der Lebenden in die der Toten, wie es bei uns der Fall ist. Er hat ja nicht nur mit der körperlichen Leiche zu tun, sondern stets und vornehmlich mit dem Totengeist. Für ihn, zum mindest, wenn es sich um einen Angesehenen handelt, errichtet man sogar ein hölzernes Toten- oder Geisterhäuschen (*djoro*), das ein getreues Abbild des

gilt! Ob da nicht Zusammenhänge bestehen? — Eine noch andere Erklärung schließlich ließe eine Darstellung an einem Hause in Motung in der Landschaft Uluan unweit des Tobasees zu. Dort kriecht die Eidechse nicht einfach auf die „Brüste“ zu, sondern hält mit einem ihrer Vorderfüße eine der „Brüste“ umschlungen und scheint sie zu belecken. Nun gibt es aber gewisse Molcharten, die vor der Befruchtung des weiblichen Eierhäufchens dieses erst tänzelnd umspielen und belecken, ehe sie zum Akt übergehen. Sollte es sich bei der Darstellung etwa gar nicht um „Brüste“ handeln, sondern nur um ein Eierhäufchen der Eidechse und eine Darstellung eines solchen Molchaktes als Symbol der Befruchtung und Fruchtbarkeit?

Wohnhauses in stark verkleinerten Maßen darstellt. Während auf den Marktplätzen diese „*djoro's*“ heute wohl allenthalben verschwunden sind, liegen sie vor den Dörfern, auf Hügeln, Bergvorsprüngen, unter hohen Bäumen und auch nahe des Wassers noch in großer Zahl. In der Nähe des Tobasees können sie immer noch unbedenklich als wesentliche Kleinbestandteile der Landschaft mitgezählt werden. In ihnen hält sich zeitweilig der Geist eines vornehmen Toten auf, und darum trägt man ihnen Opfergaben zu. Auch die steinernen Grabhäuschen und Grabmäler, letztere ebenfalls mit ihrer geschwungenen Form an das Haus erinnernd, spielen im Batakland eine große Rolle. Sie sind meist nicht an bestimmte Friedhöfe gebunden, sondern einzeln oder in kleinen Familiengruppen über die Landschaft verteilt, gewöhnlich wohl auf Landstücken, die der Sippe gehörig sind. Nieder-Toba, das ist die flache Landschaft an der Südostecke des Sees, ist z. B. ohne diese allenthalben eingestreuten Grabstätten gar nicht zu denken. — Die nächst kleinere Form sind die Grabhügel, deren Höhe dem Reichtum des Verstorbenen entspricht. Wenn solche, mitunter mannshohe, geradwandigen Hügel an sich schon auffällige Erscheinungen in sonst flacher Landschaft bilden, so werden sie durch hohe Bambusstangen noch besonders markiert. Es sind das die Stangen, an denen der Sarg zu Grabe getragen wurde und die man gegenüber dem Kopfende in die Erde pflanzte. Gewöhnlich hängt der Topf daran, in dem das Totenmahl gekocht wurde, oder auch der Schädel bzw. Kiefer eines Opfertieres. — Kleine Götzenfiguren aus Tuffstein, die den Ahnen geweiht sind, und die Opfergaben, die in Schalen, Taschen und sonstigen Behältern auf dem Grab stehen, sollen als Kleinstformen nicht vergessen werden. — In Landschaften, in denen Animismus und Islam aufeinanderstoßen, — im Batakland ist das besonders Süd-Habin-saran und die nördliche Padang Bolak, haben wir im „*roto*“ noch eine besonders weithin sichtbare Grabmarkierung. Es ist das ein 4, 5, 6 m hohes Gerüst aus Bambusstangen, an dem aus weißen Tüchern verschiedene Etagen oder Dächer, ferner Wimpel und Verzierungen angebracht sind. Es wird bei dem Begräbnis als allegorische Tragbahre für den Geist des Toten von seinen Verwandten mit zum Grab geschleppt und dort aufgestellt. — Im Bereich der Sekte der Pormalim (siehe Deutsche Wacht 1931 Nr. 20) werden wohl auch ausgestopfte Bälge weißer Ziegen an hohen Stangen über dem Grabe weithin sichtbar aufgehängt. Die weiße Ziege ist das vornehmste Opfertier dieser Sekte.

Auch das Dorfbild kann durch Wahrzeichen des Totenwesens bereichert sein. Mächtige Holzsärge, die sich vornehme Leute „auf Vorrat“



Abb. 6. Pfahl mit Opferkorb vor einem Hause der Toba.

anfertigen ließen und die ihnen eine eindrucksvolle Bestattung schon zu Lebzeiten garantieren sollen, stehen zuweilen vor dem Versammlungshaus oder auch in dessen offenem Mittelgeschoß. Häufiger aber gehören wuchtige, mit Hocker- und Seitenfiguren verzierte Tuffsteinsärge und mächtige Urnen aus dem gleichen Material zum Dorfbild. Sie dienen als Aufbewahrungsort für die Knochen angesehener Persönlichkeiten und stellen den letzten, endgültigen Ruheplatz für die irdischen Reste des batakischen Heiden dar. — Mit einem einzelnen Baum oder einer Bananenstaude mitten auf der Dorfstraße, einer ebenfalls recht auffälligen Erscheinung, hat es nicht minder seine animistische, also in unserem Sinne „religiöse“ Bewandnis. An diesem Platz wurde ein größeres Tier, ein Pferd, Büffel oder Rind geopfert. Soweit das Blut floß hat man den Platz abgezaunt und den Baum darauf gepflanzt. Die Früchte (bei denen es wieder von besonderer Wichtigkeit ist, nach welcher Richtung sie treiben), gelten



Abb. 7. „Porsili“, „Kranken-Ersatz“, am Wege vorm Dorf.

als äußerst kraftspendend und werden nach ihrer Reife von den Opferveranstaltern gemeinsam verzehrt. — Weitere Kleinformen im Dorfbild sind Opferpfähle, an denen das Schlachtopfer angebunden wird; Schutzzauber, die schwangere Frauen an den Haustüren aufhängen, wenn eine Dorfgenossin im Wochenbett starb; oder Zitronenzweige, die man über den Türen und an den Hausecken anbringt, wenn eine Frau glücklich geboren hat. — Als

lokale Kleinformen am Südufer des Tobasees sind einige „Erinnerungszeichen“, Opfersteine, Ruhesitze und ähnliches zu bezeichnen, die im Zusammenhang mit den „Singa Mangaradja“, den ehemaligen Priesterfürsten (oder Oberzauberern) der Batak stehen (vgl. den Aufsatz: „Etwas vom Singa Mangaradja.“ Deutsche Wacht 1931, Nr. 18 und 19).

Als „Kleinstformen“ schließlich noch Götzenbilder und Zauberpuppen aller Art, sowohl in den Dörfern, als vor ihnen am Wege oder auch auf den Feldern. — „Porsili“, rohe Zauberpuppen aus Bananen- oder Farnbaumstämmen geschnitzt, mit Gras und Blumen geschmückt und mit irgend etwas „Seelen“haltigem von einem kranken Menschen versehen (Haaren, Nägeln oder dgl.), kann man in der Landschaft Habinsaran, auf der Insel Samosir im Tobasee und an anderen Orten noch häufig finden. Sie sind, als Ersatz für den betreffenden Kranken, dem „begu“, der die Krankheit verursacht hat, geweiht und angeboten. — Ganz ähnlich aussehende Holzpuppen, meist vorsorglich mit einem Hut aus Blättern gegen die Sonnenstrahlen und den Regen geschützt, stehen auch an den Ecken der Reisfelder als „pagar“, als Schutzmittel gegen schädliche Gewalten, die den „tondi“, das ist die Lebens- und Nährkraft, aus dem Reis herausstehlen wollen. Auch hohe Wedel aus Gelagahgras, die vom Zauberer besonders bezaubert sind und oberhalb des Reisfeldes eingepflanzt werden, dienen dem gleichen Zweck. — Einige besonders volle, an einen Stecken

sorglich angebundene und isolierte Reisähren, die über die anderen hinausragen, werden als „*ina ni eme*“, Mutter des Reises, gepflegt. — Wenn auf einem abgeernteten Feld ein einzelner Streifen Halme stehengeblieben ist, so ist seine Frucht als späteres Opfer für einen Toten bestimmt, der vor der Ernte gestorben ist.

Das alles war „sichtbare“ Religion aus der Zeit des Animismus, der mehr und mehr überwunden wird. Die jüngere Zeit hat andere Dinge in die Landschaft gebracht: Kirchen, Schulgebäude und Krankenhäuser als Äußerungen christlichen Bemühens; Moscheen, Trommelhäuschen und Badeteiche als solche des Islam; Missionssiedlungen und oft auch räumliche Scheidung der Mohammedaner und Christen in gesonderte Dörfer oder Dorfabteilungen.

Die Zeiten kommen, die Zeiten gehen. Wenn einst nichts mehr von der heutigen Batakultur und vielleicht selbst von den gegenwärtigen Landschaftsbildern übrig sein wird, eines wird sich gewiß als allerletztes Andenken daran bis in fernste Zeiten erhalten: irgend etwas, das mit der „Religion“ zusammenhing! Sind doch auch aus jener Periode hoher vorderindischer Kulturübertragung, die vor 6, 7 oder vielleicht noch mehr Jahrhunderten stattfand, als einzige „sichtbare“ Erscheinungen in der Landschaft nichts anderes übriggeblieben als ein paar Tempelruinen weit im Süden des Bataklandes, in der einsamen, öden Padang Lawas. — Die Hindu kamen und gingen. Was sie dem Batak brachten, ist entweder ganz gewandelt und sein Gemeingut geworden oder wieder verschwunden. Unverfälscht sichtbar blieben vom Hinduismus nur die Stätten der Religion!

Und wenn auch die letzten „sichtbaren“ Zeugen einer Religion, die also auch den Geographen interessieren, dermaleinst verschwunden sein werden, eines wird auch diesen Untergang noch überdauern, und auch dieses letzte wird vornehmlich den Geographen angehen: der Name. Wenn auch die Batak allesamt in ein paar Jahrzehnten übermoderne Christen oder fanatische Mohammedaner geworden sein werden, und den Vernichtungskrieg gegen alles „Heidnische“ weiter führen, wie sie es heute schon aus Scham und Überhebung zu tun gewohnt sind, immer wird im geographischen Namen ein Anklang an die Zeit ihrer ureigenen Religion erhalten bleiben: der Opferberg, das Geistertal, der Zauberstein, der Götterwald, der segnende Fels!

Die Zeitrechnung der Masai und verwandter Völker.

Von

Walter Hirschberg.

Die Masai gehören unzweifelhaft zu den interessantesten Völkern Ostafrikas. Nicht allein, daß wir in ihnen vielleicht am besten und klarsten eine ganze Reihe orientalischer Kultureinflüsse älterer und jüngerer Zeit erkennen können, sondern auch, was ihre Stellung zur ältesten Kulturgeschichte Afrikas betrifft, gewähren die Masai, im besonderen jene alten Jägervölker wie die Ndorobo, tiefe Einblicke in die alten Jägerkulturen Ostafrikas, die wir zum Teil auch bereits prähistorisch erfassen können. Es wundert uns nicht, wenn auch das Hottentottenproblem, das keine geringen Schwierigkeiten bietet, mancherlei Anhaltspunkte in den Masai bzw. in den Ndorobo findet. Nur andeuten möchte ich hier gewisse Ähnlichkeiten, die in der Zeitrechnung zwischen Masai und Hottentotten in Südafrika bestehen, so da zu nennen wären: die Benennung eines Monates

nach den Plejaden, die Monats- und die Jahreszeitenrechnung. Von anderer Seite wurde bereits auf eine Reihe anderer Ähnlichkeiten hingewiesen (C. Meinhof, A. Werner, W. Schmidt). Wenn auch diese Umstände noch lange es nicht erlauben, eine Verwandtschaft dieser beiden Gruppen anzunehmen, so müssen wir doch damit rechnen, daß Masai und Hottentotten gewisse Komponenten in ihrem Kulturgefüge gemeinsam haben, die sicherlich auf verschiedene Weise erklärt werden können. Es ist hier nicht unsere Aufgabe diesen schwierigen Fragen näher nachzugehen, da es sich uns vor allem darum handelt, die Verhältnisse darzustellen, wie sie eben sind unter Verzicht auf großangelegte Hypothesen, deren Unterbau in der Regel meist fragwürdiger Natur ist.

Bereits in meiner kleinen Untersuchung: Bemerkungen zum Kalender einiger südnilotischer Stämme¹⁾ habe ich auf die Bedeutung des Hackbaues bei den Niloten hingewiesen. Die Zeitrechnung der Naturvölker ist für uns gewissermaßen ein Spiegelbild des Wirtschaftslebens. Und so steht auch im Kalender der Niloten die Geschichte ihrer Lebensweise geschrieben. Es bedarf nur einer Analyse, um diese lesbar machen zu können.

Gelingt es uns vorerst einmal eine Reihe nachweisbar ganz junger Kalenderelemente bei der Gruppe der Masai- und Nandistämme abzuheben, so haben wir nicht nur Kulturbeziehungen jener Stämme mit Nachbargebieten in ihrem Wesen erkannt, sondern es wird uns auch die Möglichkeit geboten, von da aus weiter in die Kulturtiefe der genannten Stämme einzudringen. Es handelt sich da wie gesagt um Kalenderelemente junger Zeit, die ihrem Wesen gemäß nicht als Allgemeingut der Niloten und ihrer verwandten Stämme angesehen werden können, da ihr Auftreten nur bei einzelnen Stämmen uns bezeugt ist. Auch hoffen wir bei einzelnen Kalenderelementen — um solche Kulturelemente handelt es sich im folgenden — eine annähernd richtige Zeitbestimmung ihrer Verbreitung erreichen zu können.

1. Die Dekadenrechnung. In der Dekadenrechnung liegt ein solcher chronologischer Stützpunkt bei den Masai eingeschlossen. Unter Dekadenrechnung ist hier die Gepflogenheit gemeint, den Monat in drei zehntägige Zeitabschnitte einzuteilen, eine Sitte, die wir bei den Wadschagga am Kilimandscharo und an der ostafrikanischen Küste wiederfinden. Desgleichen auch bei den Somal. Ich bin bereits in mehreren Untersuchungen auf diese kalendarischen Verhältnisse eingegangen, so daß ich mich an dieser Stelle kürzer fassen darf. Ich werde aber versuchen, neue Gedanken diesem interessanten Thema abzugewinnen. Im übrigen sei auf meine Arbeiten hingewiesen²⁾.

Baumann und Stuhlmann haben bereits das persische Sonnenjahr mit der Dekadenrechnung bei den Suaheli an der ostafrikanischen Küste erwähnt, ich selbst verfolgte in meinen Arbeiten diese vermutlich arabisch-

¹⁾ Walter Hirschberg, Bemerkungen zum Kalender einiger südnilotischer Stämme. *Anthropos* XXV, 1930, S. 316—321.

²⁾ Walter Hirschberg, Bemerkungen a. a. O.

Ders., Die Plejaden in Afrika und ihre Beziehung zum Bodenbau. *Zeitschrift für Ethnologie*. Bd. LXI Heft 4/6, S. 321—337.

Ders., Die Zeitrechnung der Wadschagga. *Internationales Archiv für Ethnographie*. 1932.

Ders., Die arabisch-persisch-indische Kultur an der Ostküste Afrikas und ihre Beziehungen nach dem Inneren des Kontinentes. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. LXI, 1931, S. 269—284. Vor kurzem hat auch Prof. F. Röck die Zeitrechnung der Wadschagga in seine Untersuchungen mit einbezogen. (Fritz Röck, Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* I, 1930, S. 262.)

persischen Einflüsse bei den Masai und insbesondere bei den Wadschagga am Kilimandscharo, und Professor Röck konnte ein bestimmtes Kalenderbild in Verbindung mit der Dekadenrechnung bei den Wadschagga auch bei parsischen Kaufleuten in Bombay nachweisen¹⁾.

Unter der reichen Literatur über die Masai ist es einzig und allein das Buch Merkers, das eine Mitteilung über die Dekadenrechnung bei den Masai gibt. Hollis und Dundas, die gleichfalls über die Zeitrechnung der Masai schrieben, erwähnen nichts von einer Dekadenrechnung. Merker war durch mehr als sieben Jahre (1895—1903) in Moschi im Gebiete der Wadschagga stationiert und unternahm von dort aus seine Dienstreisen in die Masailandschaften, von denen natürlich nur die ehemals deutschen in Betracht kamen. Merker schrieb auch sein bekanntes Buch über die Masai in Moschi, wie wir von Dr. Sanders aus der Einleitung wissen. Merker hat also nur einen Teil der in Deutsch-Ostafrika herumstreifenden Masai kennen gelernt. Nach seiner Darstellung gleicht nun die Zeitrechnung der Masai in den meisten Punkten der Zeitrechnung der Wadschagga am Kilimandscharo, besonders aber wie sie aus den Landschaften Moschi und Mandschame von den Missionaren Raum und Gutmann berichtet wird. So wird auch die Dekadenrechnung von beiden Forschern angeführt. Dies fällt um so mehr auf, wenn wir damit Merkers Berichte über die Masai vergleichen. Seltsamerweise erwähnt Merker die Dekade bei den Wadschagga nicht²⁾, obwohl diese sicherlich in der Zeitrechnung der Wadschagga vorhanden ist. Bei meiner Untersuchung über die Zeitrechnung der Wadschagga konnte ich feststellen, daß eine größere Anzahl von Kalenderelementen nach der Küste weist als dies bei den Masai der Fall ist. Das Vorhandensein jener Kalenderelemente bei den Wadschagga erklärte ich nicht allein durch Handelsbeziehungen mit der Küste, sondern auch durch die Einwanderung arabischer Häuptlingssippen, die uns historisch beglaubigt ist. An dieser Einwanderung scheint mir auch die größere Möglichkeit einer Übertragung jener Kalenderelemente zu liegen. Nun ist gerade die Landschaft Moschi durch eine solche Einwanderung arabischer Häuptlingssippen ausgezeichnet. Dadurch scheint mir der Zusammenhang der Wadschagga mit der Küste in kalendarischer Hinsicht klar zu sein. Besonders ist die Landschaft Moschi diesem Küsteneinfluß unterlegen. Erinnern wir uns daran, daß auch Merker längere Jahre in Moschi stationiert war und daß er von hier aus seine Untersuchungen über die Masai anstellte, so scheint die Möglichkeit näher gerückt, daß seine Gewährsmänner nicht ganz frei von gleichen Einflüssen waren. Daß Merker die Dekadenrechnung von den Masai berichtet, von den Wadschagga aber nicht, ist gerade eine Umkehrung der tatsächlichen Verhältnisse.

Cerulli³⁾ führt auch die Einteilung des Sonnenjahres in Dekaden und Halbdekaden bei den Somal in Nordostafrika an. Wir haben es also mit ähnlichen Verhältnissen zu tun wie bei den Wadschagga und den Masai (nach dem Berichte von Merker). Man könnte daher vermuten, daß die Masai während ihrer verschiedenen Berührungen mit den Somal

¹⁾ Röck trug diese interessante Parallele zum erstenmal anläßlich eines Kulturhistorischen Sprechabends im Institut für Völkerkunde in Wien vor. Diese Parallele hat für uns deshalb besondere Bedeutung, da sie einerseits eine Bestätigung für den persischen Einfluß, der vorzugsweise durch Handelsniederlassungen an der Ostküste Afrikas zu erklären ist, darstellt, anderseits aber ein Beispiel gibt, mit welcher Genauigkeit auf Grund kalendarischer Untersuchungen kulturhistorische Beziehungen nachgewiesen werden können.

²⁾ M. Merker, Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga. Ergänzungsheft Nr. 138 zu Petermanns Mitteilungen, Gotha 1902.

³⁾ Cerulli Enrico, *Etiopia Occidentale*. Roma S. 58.

unter anderem Kulturgut auch die Dekadenrechnung mit dem Sonnenjahr übernommen hätten. Abgesehen von den bereits angeführten Gründen, die für eine Übernahme der Dekadenrechnung bei den Masai von der ostafrikanischen Küste via Wadschagga sprechen, ist es durchaus möglich, daß mit den persischen Kultureinflüssen, die wir bei den Somal nach Paulitschke auch in der materiellen Kultur nachweisen können, die Dekadenrechnung ebenfalls eingedrungen ist. Eine Übertragung dieser von den Somal auf die Masai ist aber wenig wahrscheinlich, da diese dann viel eher noch bei den Masai im englischen Gebiete festgestellt sein müßte, was aber gar nicht der Fall ist. Es ist also die größte Wahrscheinlichkeit für die Annahme geboten, daß die Somal und die Masai (resp. die Wadschagga) auf getrenntem Wege direkt diese Einflüsse von der Küste erfahren haben. Verschiedene Umstände, die ich in meinen angeführten Arbeiten näherhin dargelegt habe, zeigen, daß diese Einflüsse jedoch in ganz junger Zeit vor sich gegangen sein dürften. Auch scheint die Dekadenrechnung bei den Somal keineswegs allgemein verbreitet zu sein, denn es ist eigentlich nur Cerulli, der dieses Kalenderelement bei den Somal berichtet.

2. Der Monatsbeginn. Hingewiesen sei auch auf den merkwürdigen Monatsbeginn mit dem Verschwinden des Mondes, d. h. mit seinem Unsichtbarwerden. „Die Masai rechnen nach Mondmonaten, die im gewöhnlichen Leben als 30tägig angenommen werden. Sie unterscheiden sich von der sonst üblichen Mondmonatsrechnung sehr wesentlich dadurch, daß sie nicht mit dem Tage des Neumonds beginnen, sondern dieser Tag im Masai-Monat bereits der vierte ist¹⁾. Gleich den Masai haben auch die Wadschagga diese Art des Monatsbeginnes. Da unter den Masaiforschern Merker ähnlich wie bei der Dekadenrechnung nur allein diesen Monatsbeginn berichtet, dürfen wir wohl mit Recht annehmen, daß es sich auch hier nicht um ein allgemeines Kulturgut bei den Masai handelt. Auch dieses Kalenderelement scheint von den Wadschagga herzustammen (oder es wird irrtümlicherweise von Merker den Masai zugesprochen).

Es ist recht schwer der Herkunft dieses merkwürdigen Monatsbeginnes auf die Spur zu kommen. Seligman berichtet zwar von den Galla, daß dem unsichtbaren Monde Opfer dargebracht werden. Er sagt: „... while at every new moon the head of the house hold . . . sacrifices to the unseen moon adjuring her to ask the coming new moon to continue to protect his cattle usw. . . .²⁾“ und bei Webster³⁾ finden wir die interessante und hochbedeutende Stelle: „The Harranians, who long retained their ancient customs, held a new moon festival as late as the eleventh or twelfth century of our era. On the twenty-seventh day of the lunar month offerings were made to the moon and the occasion was otherwise festively celebrated. Such rites must have descended from Semitic antiquity since the ritual expressions hallala, ahalla (Heb. hilal) are etymologically explained by hilal, 'new moon' or 'crescent'.“ Ob hier irgendwelche Beziehungen mit den Vorstellungen bei den Wadschagga vorliegen, kann aus dem hier gegebenen Material nicht bestimmt werden. Und vorläufig haben wir nicht mehr. Eine Zusammenarbeit mit Orientalisten wäre hier durchaus notwendig, um weiteren Parallelen auf die Spur zu kommen, die uns Licht brächten in sehr alte Zusammenhänge. Meines Erachtens dürfte die kulturhistorisch vergleichende Kalenderkunde in Zukunft noch eine gewichtige Rolle spielen in der Klärung und Deutung orientalischer Kultureinflüsse

¹⁾ M. Merker, Die Masai a. a. O. S. 153.

²⁾ C. G. Seligman, Races of Africa. London 1930. S. 122.

³⁾ Hutton Webster, Rest Days; a sociological study. Sep. aus: University Studys, Lincoln Nebraska, Vol. XI, Nos. 1-2. January-April, 1911 S. 129f.

auf Afrika. Diese Problemstellung wird Aufgabe der nächsten Zeit sein im Zusammenhange mit der Lösung des für die gesamte afrikanische Kulturgeschichte hochbedeutsamen Hamiten- und Nilotenproblems.

Des Interesses halber sei noch auf den Astronomen Schoch hingewiesen. Nach dem Genannten soll die Sitte, den Monat mit Verschwinden des Mondes beginnen zu lassen, auch bei den alten Ägyptern bestanden haben. Er kommt zu dem Schlusse: „Daraus folgerte ich, daß die Ägypter unter Neumondfest nicht den Tag des Neulichts verstanden haben . . . Das Neumondfest fällt daher auf den Neumondstag (Konjunktion) selbst oder auf den Tag vorher, d. i. die Zeit der Unsichtbarkeit¹⁾.“ Hier haben wir es wohl mit genau dem Gleichen zu tun wie bei den Wadschagga. Wenn Schochs Ergebnis zu Recht besteht, dann haben wir ein recht altertümliches Kulturgut vor uns, dessen historische Lagerung wir aber in Afrika noch nicht näher kennen. Hinzu käme dann noch die Tatsache, daß auch die alten Ägypter die Dekadenrechnung bereits kannten. Wie aber von den Ägyptern der merkwürdige Monatsbeginn und die Dekade zu den Wadschagga bzw. zu den Masai gelangten, bliebe uns vorläufig unbekannt, wenn man auch vielfach ägyptischen Kultureinfluß im übrigen Afrika nachzuweisen glaubte. Dagegen ließ sich aber die von den Persern eingeführte Dekadenrechnung von der Ostküste klar nach dem Inlande hin verfolgen. Schließlich muß aber damit gerechnet werden, daß ein Kultur-element nicht einmal, sondern oft mehrere Male in der gleichen Richtung zu verschiedenen Zeiten seine Verbreitung erfährt.

3. Die Siebentagewoche. Nicht minder schwierig scheint mir die Frage der Siebentagewoche bei den Masai zu liegen, gegen die schon Meinhof²⁾ Bedenken erhoben hat. „Den Kritiker macht es ja bedenklich, daß der erste Tag der Woche ‚heute‘, der zweite ‚morgen‘, der dritte ‚übermorgen‘ heißt und dann mit Zahlen weiter gerechnet wird. Wie kommt es aber nun, daß der vom Verfasser als vierter Tag bezeichnete auf Masai von der Zahl drei (*uni*), der fünfte Tag von der Zahl vier (*ungwan*), der sechste von der Zahl fünf (*miet*) und der siebente von der Zahl sechs (*ile*) gebildet wird. Ist dem Verfasser das nicht aufgefallen. Er sagt kein Wort darüber, sondern zieht es vor, den Beinamen des siebenten Tages *essubat n'olon* (er übersetzt *subat* richtig mit ‚gut‘) mit dem hebräischen Sabbat zusammenzubringen.“ Meinhof hält es für möglich, daß die Woche einfach in die Leute „hineingefragt“ wurde, oder, daß *subat* eben der sechste und nicht der siebente Tag ist, ähnlich wie im Afar, wo die Woche nach mohammedanischer Weise mit Freitag beginnt, der Montag bis Donnerstag der zweite, dritte bis fünfte Tag nach christlicher Rechnung sind. Durch die Übereinanderschichtung jüdischer, christlicher und mohammedanischer Zeitrechnung sind solche Unstimmigkeiten in Abessinien entstanden. Soweit die Kritik bei Meinhof.

Merkwürdig muß es erscheinen, daß auch hier Merker nur die Siebentagewoche von den Masai berichtet, während darüber die anderen Autoren schweigen. Auch bei den Wadschagga ist, abgesehen von mohammedanischer und christlicher Einführung, die Siebentagewoche nicht bekannt. Nach Hobley kommt aber eine Siebentagewoche bei den Randili (Rendile) und Burkeneji in den Steppen östlich des Rudolfsees vor. Hobley hält diese Siebentagewoche ohne Zweifel als ein Vermächtnis ihrer semitischen Vorfahren (das gleiche wird auch von Merker vermutet³⁾). Die

¹⁾ C. Schoch, Die Neumondfeste. Berlin-Steglitz. Jänner 1928.

²⁾ Carl Meinhof, Über M. Merkers Masai. Zeitschrift für Ethnologie Bd. XXXVI, 1904, S. 739.

³⁾ C. W. Hobley, Ethnology of A-Kamba and other East African Tribes. Cambridge 1910. S. 162.

Randile-Namen für die Wochentage sind folgende: Erster Tag der Woche ist *Hahat*, zweiter *Hura hakhan* (*hura* — Sonne), dritter *Sere* (*sere* — Tag), vierter *Kumat*, fünfter *Ser hakhan*, sechster *Sere adi* (der Tag der Ziegen und Schafe), siebenter *Sere gal* (Tag des Kamels). An dem Tage *Ser hakhan* unternehmen die Randili weder Reisen, noch verändern sie ihre Weideplätze, auch machen sie keine Medizin für das Vieh an diesem Tage. Die Personen, die Hobley darüber befragte, konnten nicht angeben, welchem Tage unserer Woche *Ser hakhan* entspricht. Aus dem Tagescharakter schließt er, daß es der Freitag ist. *Hura hakhan* scheint nach Hobley ihr Sabbat zu sein, denn an diesem Tage wird keine Arbeit verrichtet. Tiere können jedoch zum Essen geschlachtet werden. *Hahat* scheint ein Fasttag zu sein, denn es dürfen an diesem Tage keine Tiere zum Essen geschlachtet werden und das Volk betet zu Gott.

Die Burkeneji sind nach v. Höhnel¹⁾ mit den Masai auf das innigste verwandt, die Randile hält er aber für ein den Somal nahestehendes Volk. Vor wenigen Dezennien lebten die Burkeneji noch im Westen des Rudolfsees, wo gegenwärtig die Turkana wohnen, von denen sie nach dem Osten, dem Samburulande vertrieben wurden. Die Burkeneji züchten Rinder, Schafe, Ziegen und Esel. Kamele kommen nur wenig vor. Dagegen betreiben die Randile hauptsächlich die Kamelzucht und in östlichen Gebieten auch die Pferdezucht im großen. Sie sollen ihre Pferde als Reit- und ihre Kamele als Lasttiere benützen. Ihre Hautfarbe wird licht mit einem durchsichtigen gelben Grundton, ihr Gesicht weniger negermäßig, das Haar länger und weniger kraus, die Nase weniger flach und breit geschildert. Nach Arkell-Hardwick gleichen sie im allgemeinen den Arabern. Vor einiger Zeit trugen sie noch ein roh gewebtes Gewand aus Schafwolle, eine Kleidung, die infolge der Einfuhr fremder Stoffe zur Zeit als Arkell-Hardwick in ihrem Gebiete weilte im Verschwinden begriffen war. Die Beschneidung wird nach mohammedanischer Art vorgenommen. Ferner wird das Herausschneiden des Nabels berichtet, eine Sitte, die sonst nur bei den Murle, die nördlich vom Basso Ebor (Stephaniesee) wohnen, bekannt ist. Die Randile erzählen sich, daß sie von einem Manne und einer Frau abstammen, die vor langer Zeit irgendwo im Norden des Samburulandes gewohnt haben. Auch zeigen sie Spuren einer Berührung mit den Mohammedanern, da sie in Fällen des Erstaunens „Allah“ rufen, doch scheinen sie seine Bedeutung nicht zu kennen²⁾.

Selbst wenn die Siebentagewoche bei den Masai auf Richtigkeit beruhen sollte, was kaum jedoch der Fall sein dürfte, so stimmt die Formgebung der Siebentagewoche bei den Masai mit der der Randile nicht überein. Gemeinsam hätten sie nur die Idee von einer Siebentagewoche. Dazu kommt noch, daß Masai und Randile den verschiedenen Tagen eine verschiedene Bedeutung beilegen. Nichts stünde aber im Wege diese eventuelle Siebentagewoche durch mohammedanische Einflüsse zu erklären.

Es ist naheliegend nach weiteren Kulturelementen zu suchen, die durch den Islam verbreitet wurden. Ein solches Kulturelement ist die mohammedanische Art der Beschneidung in Ost- bzw. in Nordostafrika. Ankermann³⁾ stellte in seiner bekannten Arbeit Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika zwei Verbreitungsgebiete der Beschneidung fest: die westafrikanische und die islamische.

¹⁾ Ludwig Ritter von Höhnel, Zum Rudolphsee und Stephaniesee. Wien 1892. S. 673.

²⁾ A. Arkell-Hardwick, An Ivory Trader in North Kenia. London 1903. S. 227ff.

³⁾ B. Ankermann, Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Zeitschrift für Ethnologie. 1905.

Die Tatsache allein, daß bei den eigentlichen Niloten die Beschneidung weder bei Knaben noch bei Mädchen in irgendeiner Form geübt wird, daß aber bei den südöstlichen Niloten (Masai und Nandi) und bei den Viehzüchtern des Osthornes, sowie bei den durch sie beeinflussten Bantustämmen die mohammedanische Art der Beschneidung weit verbreitet ist, legt die Vermutung nahe, daß diese erst in späterer Zeit mit anderen orientalischen Kulturgütern eingeführt wurde. Dr. Routil hat gelegentlich der Aussprache zu meinem Vortrage: Die arabisch-persisch-indische Kultur an der Ostküste Afrikas eine Reihe solcher durch den Islam verbreiteter Kulturgüter aufgezeigt¹⁾. Es ist nun nicht mehr daran zu zweifeln, daß besonders die südöstlichen Niloten unter diese Kulturwelle relativ junger Zeit gerieten. C. Eliot macht in seiner Einleitung zu Hollis: The Nandi darauf aufmerksam, daß bei den Nandi die Beschneidung durch kamelzuchtende Stämme eingeführt worden sein könnte. Nach einer Tradition wurde die Beschneidung durch eine Person mit Namen Kipkenyo bei den Nandi bekannt und zwar zu einer Zeit, die Chemngal hieß. Eliot sagt nun weiter: „Now in Turkana the word ngaal (probably borrowed) means camels. Can this tradition contain an allusion to the borrowing, direct oder indirect, of the rite of circumcision from camelriding Mohammedans²⁾?“ Huntingford³⁾ kommt auf diese Stelle bei Hollis wieder zurück und erwähnt ferner noch, daß bei den Turkana ähnliche Traditionen bekannt wären, wie sie in dem bekannten Buche von Merker über die Masai berichtet sind. Huntingford vermutet in dieser Beziehung sowohl bei den Masai als auch bei den Turkana mohammedanische Einflüsse, eine Vermutung, die manches für sich hat. Doch würde uns ein näheres Eingehen auf diese Probleme viel zu weit von unserem eigentlichen Thema abführen. Wir wollen aber diesen Abschnitt nicht ohne neuerlichen Hinweis auf die Wichtigkeit solcher orientalischen Einflüsse beschließen, die wir ja auch schon gelegentlich der Viehzuchtfrage bei den südöstlichen Niloten hervorgehoben hatten. Ich erinnere an die Verbreitung des Zeburindes, an das Lasttragen der Tiere⁴⁾.

4. Der Schicksalkalender. Nach dieser kurzen Abschweifung kehren wir wieder zu unserem Thema zurück: dem Kalender. Wieder ist es Merker, der über die Bedeutung der Tage bei den Masai Auskunft gibt. Da wäre zunächst der erste Tag im Monat zu erwähnen, an dem keine Beschneidung vorgenommen werden darf. Der 17. Tag ist der hauptsächlichste Unglückstag im täglichen Leben, im Kriege dagegen gilt er als ein Glückstag. Man übersiedelt weder an diesem Tage, noch rasiert man den Kopf, noch nimmt man eine Beschneidung vor. Am 20. Tage werden die zum Geschlechte El kiboran beschnitten. Am 24. Tage dürfen keine Opfer dargebracht werden und vielfach darf, wie auch an dem folgenden Tage, keine Beschneidung stattfinden.

Zu einem ganzen System ausgebaut finden wir die schicksalhafte Bedeutung der einzelnen Tage bei den Wadschagga am Kilimandscharo. Ich kann jedoch hier nicht näher darauf eingehen und verweise daher auf meine Arbeit: Die Zeitrechnung der Wadschagga im Internationalen

¹⁾ Dr. Robert Routil, Aussprache zum Vortrag W. Hirschberg: Die arabisch-persisch-indische Kultur an der Ostküste Afrikas. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. LXI, 1931, S. (27–28).

²⁾ Eliot bei A. C. Hollis, The Nandi a. a. O. S. XV.

³⁾ G. W. B. Huntingford, Miscellaneous Records relating to the Nandi and Kony Tribes. Journal of the Anthropological Institute LVII, S. 439.

⁴⁾ Vgl. auch Besprechung in Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. LXII, 1932, S. 243–244.

Archiv für Ethnographie. Nur einige Parallelen zu den Masaitagen will ich geben, um einen Vergleich zu ermöglichen¹⁾.

Der erste Tag im Monat ist auch bei den Wadschagga ein durchaus unglückbringender Tag. Kinder, an diesem Tage geboren, haben kein Glück und besitzen nur ein kurzes Leben. Nach Gutmann ist der 17. Tag gleich dem 12. Tag ein Tag der Tränen, der nur Unglück bringt, während bei Dundas dieser Tag glücklichen Charakter trägt. Dafür ist der 15. Tag derart unglücklich, daß an ihm nichts unternommen wird. Der 20. Tag trägt den Namen: die Zehn der Finsternis. Menschen, die an diesem Tag geboren werden, haben keinen Erfolg. Alles, was da unternommen wird, nimmt ein böses Ende. Tiere, die zu dieser Zeit geboren wurden, sind für die Geister bestimmt und werden geschlachtet. Der 24. Tag trägt den Namen: die Vier, die den Mond verabschiedet. Er ist ein ungünstiger Tag. — Diese wenigen Tage genügen um zu zeigen, wie auch hier in wesentlichen Punkten Masai und Wadschagga übereinstimmen. Kulturell und körperlich haben die Masai großen Einfluß auf die Wadschagga ausgeübt. Das ist allgemein bekannt. Doch in unserem besonderen Falle dürfte wohl der gleiche Kulturstrom (Küsteneinfluß) beide Stämme betroffen haben. Daneben sind gegenseitige Beeinflussungen in Betracht zu ziehen.

Wenn Hobley den *Ser hakhan* bei den Randile (die Randile unternehmen an diesem Tage weder eine Reise, noch verändern sie ihre Weideplätze, auch bereiten sie keine Medizin für das Vieh) mit Freitag identifiziert, so können wir hinzufügen, daß auch bei den *Suaheli* der Freitag als ein unglückbringender Tag angesehen wird²⁾. Nun stehen ja bekanntlich die *Suaheli* ganz besonders stark unter arabischem Einfluß. Mit großer Wahrscheinlichkeit können wir schon damit rechnen, daß solche Schicksalkalender durch Araber in Afrika ihre Verbreitung erfahren haben. In dem folgenden von Crowfoot stammenden Beispiel wird diese Vermutung zur Gewißheit erhoben.

Der Schicksalkalender, den Crowfoot³⁾ uns vorführt, steht mit den Mondhäusern in Verbindung. Jedes Mondhaus hat 13 Tage (d. h. der Mond verweilt scheinbar 13 Tage in einem bestimmten Sternbild) mit Ausnahme eines einzigen, das 14 Tage beträgt. Auf diese Weise erhalten wir ein Jahr von 365 Tagen. Den einzelnen Mondhäusern wird nun von den Fellachen eine bestimmte Bedeutung beigelegt. Die 28 Tagegruppen haben somit einen bestimmten Charakter, der für das Leben der Menschen bedeutsam wird. Ein anderer Schicksalkalender steht nicht mit den Mondhäusern in Verbindung, sondern mit den einzelnen Tagen des gewöhnlichen mohammedanischen Mondjahres, den Wochentagen und den Stunden des Tages. Ein Gleiches haben wir bei den Wadschagga beobachten können, entsprechend auch dem Schicksalkalender bei den Masai. Es ist hier nicht der Platz, dem näher nachzugehen. Erwähnt sollen aber noch die Somal werden, die den verschiedenen Sternen eine verschiedene Bedeutung beimessen. Reinisch⁴⁾ hat uns einen ausführlichen Text eines astrologischen Kalenders nach dem Diktate eines blinden Afar-Fürsten berichtet. Eigene Sterndeuter sind vorhanden. Auch auf Madagaskar machte sich arabischer Einfluß im Kalenderwesen bemerkbar. Webster⁵⁾ sagt mit Recht: „The Malagasy belief in lucky and unlucky days as deter-

¹⁾ Walter Hirschberg, Schicksalkalender in Afrika. Erdball V, 1931, S. 355 bis 360.

²⁾ Captain C. H. Stigand, The Land of Zinj. London 1913. S. 112.

³⁾ J. W. Crowfoot, Beliefs about the mansions of the moon. Sudan Notes and Records. Bd. III, 1920, S. 271ff.

⁴⁾ Leo Reinisch, Die Afar-Sprache. 3. Bd. Wien 1887. S. 42ff.

⁵⁾ Webster a. a. O. S. 148.

mined by the lunar stations appears to be a direct importation from the Arabs superimposed on an earlier and thoroughly native observance of tabooed seasons. Similarly, the Malagasy have taken over the planetary week with its astrological significance.“ Ähnlich kann man dies auch von der Siebentagewoche in Ostafrika sagen, die wir im vorigen Abschnitt behandelt haben.

Halten wir einmal kurze Rückschau, so können wir wohl mit Recht sagen, daß die bisher angeführten Kalenderelemente orientalischen Ursprunges sind. Schwierigkeiten ergaben sich bei der Frage des Alters ihres Bestehens bei den Masai. Vor allem mußten wir mit der Möglichkeit rechnen, daß Kulturelemente, die ethnologisch an sich recht alt sein können, in einem bestimmten Gebiete erst in junger Zeit verbreitet wurden. Dies scheint mir zum Teil bei den eben erst besprochenen Kalenderelementen der Fall zu sein. Auch damit mußten wir rechnen, daß von einem Kulturzentrum aus nach verschiedenen Seiten und zu verschiedenen Zeiten Kultureinflüsse gleicher oder ähnlicher Art ausgegangen sind. Wir haben dafür vielleicht ein gutes Beispiel an der Dekadenrechnung gefunden. Klar können wir die persischen Kolonisationseinflüsse an der Ostküste Afrikas verfolgen. Wenn wir nun an verschiedenen Orten im Inlande z. B. bei den Wadschagga und bei den Somal die Spuren dieses Einflusses erkennen können, so ist damit noch nicht gesagt, daß die Somal den Wadschagga die Dekadenrechnung brachten oder umgekehrt, sondern die größere Wahrscheinlichkeit wie auch in unserem Falle beruht darin, daß von der Ostküste aus sowohl zu den Somal als auch zu den Wadschagga diese Kultureinflüsse in irgendeiner Weise gelangten. Die Verbreitung erfolgte also von einer dritten Stelle aus. Für die Zeit dieser Verbreitung glauben wir einige chronologische Anhaltspunkte gefunden zu haben. Zu den Masai und zu den Wadschagga dürfte wohl erst recht spät die Dekadenrechnung gelangt sein, obwohl durch Jahrhunderte hin die Dekadenrechnung in der arabisch-persischen Mischkultur an der Ostküste Afrikas bekannt war. Doch muß immerhin auch mit der Möglichkeit einer früheren Beeinflussung gerechnet werden, wenn diese auch in unserem besonderen Falle recht gering sein mag.

Nach Merker wird der 18.—20. Tag und der 21.—23. Tag unter je einer bestimmten Bezeichnung zusammengefaßt. Nun wissen wir von den alten Arabern, daß je drei Nächte bei ihnen mit einem besonderen Namen bezeichnet wurden¹⁾. Es wäre vielleicht möglich anzunehmen, die Masai hätten eine solche alte Nächtezählung unter dem Einfluß des persischen Sonnenjahres aufgegeben²⁾. Die beiden Tagegruppen (je drei Tage) wären dann die Reste einer altarabischen Zeitrechnung. Doch halte ich selbst diese Vermutung für recht unwahrscheinlich.

5. Die Plejaden. In meiner Arbeit: Die Plejaden in Afrika und ihre Beziehung zum Bodenbau habe ich die weite Verbreitung der Plejadenidee in Afrika nachgewiesen und habe weiterhin versucht, diese auf Einwirkungen orientalischer Kultur zurückzuführen. Ich versuchte auch einen zeitlichen Fixpunkt für die Verbreitung der Plejadenidee zu gewinnen, doch betonte ich ausdrücklich, daß wir verschiedene Wellen zu unterscheiden haben, d. h. daß die Plejadenidee nicht einmal, sondern zu verschiedenen Zeiten nach Afrika gelangte.

Bei keinem der Stämme in Ostafrika spielen die Plejaden eine so entscheidende Rolle in der Zeitrechnung wie bei den Masai. Diesmal aber ist es nicht allein Merker, der darüber berichtet, sondern auch Hollis,

¹⁾ M. Merker a. a. O. S. 159.

²⁾ F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Leipzig 1911, I. Bd., S. 243.

Dundas und neuerdings Fox. Ferner wäre zu erwähnen, daß nicht allein die Viehzüchter-Masai, sondern auch die Hackbauer-Masai sich der Plejaden in der Zeitrechnung bedienen.

Die große Regenzeit erscheint bei Merker nach den Plejaden benannt, die dann tief am Westhorizont aufgehen¹⁾.

Hach Hollis²⁾ beginnt das Jahr bei den Viehzüchter-Masai mit Juni (*Kara-obo*). „This is the month after the rain of the Pleiades, and the first month of the year.“ Der letzte Monat im Jahre (*Mai-Loo'-n-Gokwa*) wird nach den Plejaden benannt. „The Pleiades set in this month . . . Should the rains still continue at the beginning of June, the Masai say: We have forgotten, this is May; and should the hot season not be over at the commencement of December, they say: We have forgotten, this is November.“ Die Masai regeln ihr Jahr durch die Regenzeit, wobei der Auf- und Untergang der Plejaden beobachtet wird. „They know whether it will rain or not according to the appearance or non appearance of the six stars, called the Pleiades which follow after one another like cattle. When the month which the Masai call of the Pleiades arrives, and the Pleiades are no longer visible, they know that the rains are over. For the Pleiades set in that month and are not seen again until the season of showers has come to an end (Juni — August): it is then that they reappear.“ Hollis verweist selbst auf ähnliche Anschauungen an der ostafrikanischen Küste.

Der April führt bei Fox³⁾ den Namen *Ol o Doyoerie ol o Ingokwa*, d. h. wenn die Plejaden im Westen sich befinden und der Mai den Namen *Ol o Olepunyi Ingokwa*, d. h. wenn die Plejaden im Osten sich befinden (die Monatsentsprechungen sind natürlich nur als ungefähre Zeitangabe zu denken).

Bei den Njamusi (Hackbauer-Masai) fällt der Jahresbeginn mit der großen Regenzeit zusammen (ungefähr März). Der Mai führt den Namen *Loo'-n-Gokwa*, der Monat, in dem die Plejaden verschwinden⁴⁾.

Die Namen der einzelnen Monate, auf die wir später noch zu sprechen kommen werden, sind in den angeführten Quellen nicht immer übereinstimmend. Auch hinsichtlich des Jahresbeginnes herrscht keine gemeinsame Auffassung vor.

Die Nandi stellen die Plejaden ausdrücklich in Beziehung zum Bodenaufbau. Bei Hollis⁵⁾ heißt es an der betreffenden Stelle: „The Pleiades, are known as Koremerik, and it is by the appearance or nonappearance of these stars that the Nandi know whether they may expect a good or a bad harvest.“

Meines Wissens wird unter den nilotischen Völkern nur noch bei den Didinga das Siebengestirn (Plejaden) in der Zeitrechnung verwendet. Driberg⁶⁾ sagt darüber folgendes: „The Didinga adjust their calendar still more meticulously. They observe the angle of the shadow cast by a particular rock as the sun rises above a ridge two miles behind it: they then correlate this shadow with the position of the Pleiades, and from this calculate the number of days still to elapse before the new year and the season for cultivating is to start.“ Auch hier werden also die Plejaden mit dem neuen Jahre in Verbindung gebracht.

¹⁾ M. Merker a. a. O. S. 159.

²⁾ Hollis a. a. O. S. 275.

³⁾ D. Storrs Fox, Further Notes on the Masai of Kenya Colony. Journal of the Royal Anthropological Institute. Bd. XL, 1930, S. 462.

⁴⁾ K. R. Dundas, Notes on the Tribes inhabiting the Baringo District, East Africa. Journal of the Royal Anthropological Institute. XL, S. 55.

⁵⁾ A. C. Hollis, The Nandi a. a. O. S. 94.

⁶⁾ J. H. Driberg, The savage as he really is. London 1928. S. 48.

Ich glaube in meinen Arbeiten nachgewiesen zu haben, daß die Beobachtung der Plejaden bei den afrikanischen Völkern wohl größtenteils durch orientalische Kultureinflüsse zu erklären ist. Ich brauche hier daher nicht näher auf die Beweisführung einzugehen. Unter den nilotischen Stämmen werden die Plejaden, soweit ich dies bisher feststellen konnte, nur bei den Masai, Nandi und den den Lango nahe verwandten Didinga in die Zeitrechnung mit einbezogen. Die Plejadenbeobachtung kann also keineswegs etwa als Allgemeinbesitz der Niloten gewertet werden. Masai und Nandi, besonders aber die ersteren gehören zu jenen Niloten, die, wie wir bereits gesehen haben, am meisten jüngeren, vermutlich von der Ostküste kommenden orientalischen Kultureinflüssen ausgesetzt waren. Da die Plejadenbeobachtung vermutlich besonders durch die Araber nach Afrika gebracht wurde, nimmt es uns jetzt nicht wunder, wenn wir sie bei den Masai wiederfinden.

6. Die Zeitrechnung der Masai-Nandi-Gruppe. Als älteste Vertreter dieser Gruppe haben wir bereits die Ndorobo angeführt, die zumeist als Jäger auf den Bergen und in der Steppe hausen. Sehen wir, was Merker¹⁾ von der Zeitrechnung dieser Stämme zu sagen weiß: „Für Jahreszeiten und Monate haben sie keine eigenen Bezeichnungen und brauchen auch die der Masai nur sehr selten, da sie kein Bedürfnis dafür kennen. Von den Tagen benennen sie nur den letzten im Monat *leheg tagarawasch*, an dem sie nicht auf Jagd gehen. Dagegen bezeichnen sie die Tageszeiten mit eigenen Worten . . .“ (Wayland²⁾), der die Ndorobo in der Karamodscho und Turkanalandschaft beschreibt, entwirft gleichfalls ein ärmliches Bild ihrer Zeitrechnung: „The Wandorobe are very hazy about the calendar, and disagree among themselves about it. The ‚year‘ appears to be divided into six months, of which the following lists were compiled from those who pretend to know about them. No two agree, it will be noticed, except 3 and 4, which are probably wrong, for my informants displayed much uncertainty.“

1	2	3	4	5
Ladunga	Loukwung	Ladunga	Ladunga	Loukwung
Lumuku	Ladunga	Loukwung	Loukwung	Lorara
Lukwa	Loumuk	Loumuk	Loumuk	Loicheto
Lorara	Loicheto	Loicheto	Loicheto	Loudunge
?	Lorara	Loara	Loara	?
?	?			

Wie schon erwähnt, sind bei den Nandi die Plejaden die Verkünder einer guten oder schlechten Ernte. In ihrer Zeitrechnung haben wir ferner eine Menge Züge eines Hackbauerkalenders. Nach Hollis³⁾ beginnen sie ihr Jahr mit dem letzten Monat der Trockenzeit, ungefähr im Februar. Ihre Monate sind die folgenden: 1. *kiptamo* (Hitze auf den Feldern), 2. *iwat-kut* (Regen in Schauern), 3. *wake* (Bedeutung unbekannt), 4. *ngei* (Herzklopfen vor Hunger an der Seite), 5. *rob-tui* (dunkle Regen oder dunkle Wolken), 6. *puret* (Nebel), 7. *epeso* (Bedeutung unbekannt), 8. *kipsunde* (Opfer für Gott auf den Kornfeldern), 9. *kipsunde oing* (zweites Opfer für Gott), 10. *mulkul* (starke Winde), 11. *mulkulik oieng* (zweite starke Winde), 12. *ngoido* (Brunsvigia Kirkii oder Nadelkissenpflanze (Kaktus?). Eliot vermutet im Nandikalender Gallaeinflüsse. Er sagt in der Einleitung

¹⁾ M. Merker a. a. O. S. 258.

²⁾ Wayland E. J., Preliminary Studies of the Tribes of Karamoja. Journal of the Anthropological Institute. London, Bd. LXI, 1931, S. 213f.

³⁾ Hollis, The Nandi a. a. O. S. 94.

zu dem Buche von Hollis S. XXIII: „In Nandi Wake means the month of April, and is possibly borrowed from Galla, though the connexion of meaning is not clear. Rob, rain, is also borrowed from Galla.“ *Wak* scheint so viel wie Himmel zu bedeuten (Himmelsgottheit). Die Gottheit wird aber auch *adu* (Sonne) genannt und in den Gebeten als „Sonne mit den dreißig Strahlen“ angeredet. Das gleiche haben wir, wie ich bemerken möchte, von den Galla belegt. Auch hier wird die Gottheit als die Sonne mit den dreißig Strahlen angesprochen¹⁾. Jahreszeiten unterscheiden die Nandi zwei: *iwoted* (Regenzeit, März bis August) und *kement* (Trockenzeit, September bis Februar).

Aus der Benennung der Monate wird die Bedeutung des Hackbaues bei den Nandi ersichtlich. Nach der Ernte der Eleusine werden verschiedene Feierlichkeiten abgehalten. Der Eigentümer einer Pflanzung geht mit seiner Tochter hinaus auf das Feld und zündet dort ein Freudenfeuer an, das aus den Zweigen und Blättern bestimmter Bäume genährt wird. Man pflückt die erste Eleusine, ein Halm wird am Halsschmuck befestigt, ein anderer Halm wird gekaut. Jedes Mädchen und jede Frau reibt sich damit Stirne, Hals und Brust ein. Ernst wird diese Handlung vollzogen. Ernst schneiden sie das Korn und füllen es in einen Korb. Fällt dann ein oder das andere Körnchen von der neuen Eleusine in das Feuer und kracht es recht, dann weiß man, daß die Geister der Verstorbenen diese Körner als Opfer angenommen haben. Einige Tage später wird eine Suppe aus dem neuen Getreide zubereitet und wird mit Milch zum Abendessen vorgesetzt. Jedes Familienmitglied nimmt einiges von der Speise und besprengt damit die Wände und das Dach der Hütten. Sie nehmen auch ein wenig davon in den Mund und spucken den Speisebrei nach Osten und an die Außenseite der Hütten. Das Familienoberhaupt nimmt dann einige Eleusine in die Hand und opfert sie unter Gebeten der Gottheit. Und jeder Anwesende spricht jedes Wort dem Familienvater nach: „Gott gib uns Gesundheit, gib, daß wir Kraft haben, gib, daß wir Milch haben.“

Nachdem das Korn eingesammelt ist gibt der Medizininmann die Erlaubnis zu einem Feste. Wieder wird ein Feuer unter bestimmten Vorschriften angezündet, in dessen Nähe ein türähnliches Gestell errichtet, an dem die Krieger vorbeimarschieren. Alte Männer, welche an den Türpfosten Aufstellung genommen haben, nehmen ein wenig Milch und Bier in den Mund und spritzen dieses über die Krieger aus. Dabei singen die alten Männer und bitten Gott um Gedeihen der Rinder und Menschen. Gegen Ende des Festes schlachten die Alten eine trächtige Ziege und essen sie auf. Die Frauen haben ihre Körper geölt und schreiten nun im Zuge nach dem nächsten Fluß und holen zwei Kieselsteine aus dem Wasser. Einen von diesen legen sie in die Wasserflasche und verwahren diesen dort bis zum nächsten *kipsunde oieng* Monat (die erste Zeremonie findet im *kipsunde* Monat statt). Den anderen Kieselstein aber legen die Frauen in ihren Speicher. Nach diesem Feste findet dann die Mädchenbeschneidung statt.

Die einzelnen Tage des Monats erhalten bestimmte Namen, die von dem Mondcharakter hergenommen sind, so z. B.: 1. (Tag) Die Gerber haben den Mond gesehen, 2. Der Mond ist weiß oder neu, 3. und 4. (Tag) Der Mond hat ein Licht geworfen, 5. und 6. Der Mond ist warm geworden, 7. und 8. Der Mond ist müßig gewesen . . . 17. Tag (morgens) Die Vögel haben den Mond vertrieben, 17. Tag (abends) Der Mond ist für eine kurze Weile verschwunden, 18. Der Mond hat begonnen spät aufzugehen, 19. bis 21. (Tag) Der Mond ist spät . . . 28. (Tag) Der Mond ist nahe dem Tode,

¹⁾ Ph. Paulitschke, Ethnographie Nordafrikas a. a. O. S. 20.

29. (Tag) Das Volk berätet über den Mond (berätet ob er tot ist) oder Die Sonne hat den Mond ermordet, 30. (Tag) Der Mond ist tot oder: Die Mondesfinsternis. Der 17. Tag wird in dem Mondgeschehen deutlich als Wendepunkt betrachtet. Wir erinnern uns, daß auch im Schicksalkalender bei den Masai dieser Tag eine große Bedeutung besitzt.

Wir unterscheiden bei den Masai eine Hackbauer- und eine Viehzüchtergruppe. Diese Unterscheidung kommt in den kalendarischen Verhältnissen verschiedener Masaistämme klar zum Ausdruck. Die Njamus, ein Hackbauerstamm der Masai, teilen das Jahr in zwei Teile: Regenzeit *Lare* (März bis November) und Trockenzeit *Ngolong* (Dezember bis Februar). Das Jahr wird ungefähr im März begonnen. Die Monate sind folgende: *Oäni-oiḡok* (wenn die Stiere angebunden werden, ungef. März), 2. *Borgola* (viel Regen, April), 3. *Loo'-n Gokwa* (die Plejaden verschwinden, ungef. Mai), 4. *Lorigine* (die Plejaden kehren wieder zeitlich am Morgen, Juni), 5. *Lakodakol* (große Regen, Juli), 6. *Lekepirn* (große Regen, August), 7. *Lolrochorot* (kleine Regen, September), 8. *Lolrochorot* (kleine Regen, Oktober), 9. *Lolrochorot* (kleine Regen, November), 10. *Gulua* (Dezember), 11. *Rialbala* (Jänner), 12. *Arat* (Februar)¹⁾.

Wie wir gleich im folgenden sehen werden, kehren einige dieser Monatsnamen in dem Kalender der Viehzüchtergruppe wieder. Es sind die Monate: *Oäni-oiḡok* (bei Fox, Dundas und Merker), *Loo'-n Gokwa*, *Gulua* und *Arat*. Charakteristischerweise ist es ein Monat, in dem von der Viehzucht die Rede ist und dann der Plejadenmonat, der ja eine bedeutende Rolle in der Zeitrechnung der Viehzüchtermasai spielt. Es ist daher ohne weiteres möglich, daß diese Monate bei den Njamus durch eine spätere Beeinflussung von seiten der Viehzüchtermasai zu erklären sind.

Tabelle I.

Merker ²⁾	Hollis ³⁾	Fox ⁴⁾	Dundas ⁵⁾
<i>le erat</i>	<i>kuj-orok</i>	<i>o Änyi Oing'ok</i>	<i>oäni-oiḡok</i>
<i>os somisso</i>	<i>oäni-oiḡok</i>	<i>ol o doyoerie</i>	<i>borgola</i>
		<i>ol o Ingokwa</i>	
<i>ol nernerua</i>	<i>loo'-n-gokwa</i>	<i>ol o Olepunyi</i>	<i>loo'-n Gokwa</i>
		<i>Ingokwa</i>	
<i>le logunja airodjered</i>	<i>kara-obo</i>	<i>ol guju orok</i>	<i>lorigine</i>
(<i>oieni oinok</i>)			
<i>bolos airodjered</i>	<i>kipern</i>	<i>ol oilokurukur</i>	<i>lakodakol</i>
(<i>ol dat</i>)			
<i>kudjorok</i>	<i>l'-iarat</i>	<i>ol oilokurukur</i>	<i>lekepirn</i>
<i>kiber</i>	<i>pushuke</i>	<i>ol oirujeruḡ</i>	<i>lolrochorot</i>
<i>ol dongos</i>	<i>'n-dungus</i>	<i>ol oirujeruḡ</i>	<i>lolrochorot</i>
<i>boschogge</i>	<i>ol-oiborare</i>	<i>ol tumuri</i>	<i>lolrochorot</i>
<i>ol gissan</i>	<i>ol-gisan</i>	<i>ol ol aibor ari</i>	<i>gulua</i>
<i>ol adallo</i>	<i>ol-odalū</i>	<i>ol adaalo</i>	<i>rialbala</i>
<i>ol golua</i>	<i>loo'-n-gushu</i>	<i>or'at</i>	<i>arat</i>

Die Bedeutung der Monate wird bei den einzelnen Autoren folgendermaßen angegeben (wir halten die gleiche Reihenfolge wie in der Tabelle I ein).

¹⁾ Hon. K. R. Dundas, Notes on the Tribes inhabiting the Baringo District, East Africa Protectorate. Journal of the Anthropological Institute, Bd. XL, 1910, S. 55.

²⁾ M. Merker, Die Masai a. a. O. S. 159f.

³⁾ C. Hollis a. a. O. S. 333ff.

⁴⁾ D. Storrs Fox., Further Notes . . . a. a. O. S. 462.

⁵⁾ K. R. Dundas, Notes on the Tribes . . . a. a. O. S. 55.

Nach M. Merker:

1. Grünes Tal, 2. Der dunkle, trübe, 3. fett, die Rinder werden fett, 4. Die angebundenen Stiere, 5. Mitte, 6. Kälte, 7. Lärm, Zank, 8. Nahrungsmangel, 9. (keine nähere Charakterisierung), 10. Ziegen und Schafe werfen, 11. Sonnenhitze, 12. (keine nähere Charakterisierung).

Nach A. C. Hollis:

1. Die Regen der Plejaden beginnen, 2. Die Stiere müssen angebunden werden, 3. Die Plejaden gehen unter, 4. Monat nach dem Regen der Plejaden, 5. Die Frauen zanken, weil die Kühe wenig Milch geben, 6. Futter für das Vieh ist nur in den Tälern zu finden, 7. Die Bäume blühen, 8. Letzter Hungermonat, die kleinen Regen werden erwartet, 9. Die Wolken werden weiß (Regenwolken), 10. Die Regen gehen in Schauern nieder, 11. Die Sonne kommt wieder hervor und die Regen hören auf, 12. Letzter Regenmonat.

Nach D. Storrs Fox:

1. Wenn die Stiere angebunden werden, 2. Wenn die Plejaden im Westen stehen, 3. Wenn die Plejaden im Osten sich befinden, 4. Die kurzen schwarzen Borsten. So benannt, weil in diesem Monat die Zeremonien stattfinden und daher die Köpfe geschoren werden, 5. und 6. Der Donnerer, 7. und 8. Leichte Regenschauer, 9. und 10. (Bedeutung unbekannt), 11. Der Monat der weißen Wasser, 12. (Bedeutung unbekannt).

Nach K. R. Dundas:

1. Wenn die Stiere angebunden werden, 2. Viel Regen, 3. Die Plejaden verschwinden, 4. Die Plejaden kehren wieder zeitlich am Morgen, 5. Große Regen, 6. Große Regen, 7. und 8. und 9. Kleine Regen, 10. und 11. und 12. (Bedeutung nicht angeben).

In der Tabelle I haben wir als Jahresanfang ungefähr die Zeit um den März gewählt, da wir der Ansicht sind, daß dies wohl der ursprüngliche Jahresanfang ist, begründet auf dem Hackbau. Dieser Jahresanfang ist im Njamuskalender, sowie im Kalender einiger anderer südostnilotischer Stämme belegt. Bei der Viehzüchtergruppe der Masai beginnt Merker das Jahr mit ungefähr Dezember (*ol gissan*), Fox mit ungefähr Jänner (*ol adaalo*), Hollis aber beginnt die Aufzählung seiner Monate mit Juni, Juli (*kara-obo, kipern*). Die ersten beiden Autoren dürften unter dem Einfluß der christlich-europäischen Zeitrechnung die Aufzählung der Masaimonate begonnen haben. Unter dem Einfluß der Plejadenidee dürfte sich aber der ursprüngliche Jahresanfang bei den Masai von ungefähr März auf Juni und Juli verschoben haben.

Wie ersichtlich besteht keine Einheitlichkeit in der Aufzählung der verschiedenen Monatsnamen bei den einzelnen Autoren, doch — und das muß als wesentlich festgehalten werden — scheint eine Anzahl von Monatsnamen allgemein bekannt zu sein (sowohl bei der Viehzüchter- als auch bei der Hackbauergruppe, ein neuerlicher Beweis ihrer engen Zusammengehörigkeit). Die verschiedene Reihung der Monatsnamen wundert uns nicht, wenn wir bedenken, daß die Eingeborenen selbst sich keineswegs der richtigen Reihenfolge ihrer Monate immer bewußt sind. Dies wird auch von den meisten Forschern, die für uns in Betracht kommen, berichtet. Oft besteht unter den Eingeborenen Streit, in welchem Monat man sich denn eigentlich befindet. Zumeist sind es die Plejaden, die wieder das in „Verwirrung geratene Jahr“ berichtigen. Tiefer aber auf die Stellung der einzelnen Monate zueinander einzugehen ist mir infolge Platzmangels in dieser Arbeit unmöglich.

Merker und Hollis berichten von den Masai vier Jahreszeiten, Dundas von den Njamus wie schon erwähnt nur zwei. Daraus können wir schließen, daß die Viehzüchtergruppe vier Jahreszeiten zählt, die Hackbauergruppe zwei. Die Namen der Jahreszeiten seien in der Tabelle II wiedergegeben.

Tabelle II.

Monate	Jahreszeiten der Masai und Njamus		
	Merker	Hollis	Dundas
März bis Mai ¹⁾	<i>en gokwa</i> (Große Regenzeit)	<i>'L-apaitin le-'l-len-gon</i> (Monate der Fülle)	
Juni bis August	<i>ol airodjerod</i> (Jahreszeit der kleinen Nachregen)	<i>'l-apaitin lo-'l-oiru-juru</i> (Kleine Regenfälle)	<i>Lare</i> (Regenzeit)
September bis November	<i>ol amei</i> (Zeit des Hungers, der Dürre)	<i>'l-apaitin lo-'l-a-meyu</i> (Die Monate des Hungers)	
Dezember bis Februar	<i>ol dumeril</i> (Die Zeit der kleinen Regenfälle)	<i>'l-apaitin lo-'l-tumurel</i> (Monate der kleinen Regen)	<i>Ngolong</i> (Trockenzeit)

Die Quellen berichten, daß die Masai nach Mondmonaten rechnen (abgesehen von Merker, der ausdrücklich neben dem gewöhnlichen Mondmonat einen Monat von 30 Tagen erwähnt²⁾). Da nun zwölf solcher Monate (Mondmonat ungefähr $29\frac{1}{2}$ Tage) ein Jahr von 354 Tage ausmachen, muß sich der Jahresanfang im Vergleich zum Sonnenjahre verschieben. Die Bezeichnung der Monate allein zeigt deutlich, daß es sich nicht um ein richtiges Mondjahr handeln kann, da die Bezeichnungen aus den jahreszeitlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen hergenommen sind. Wenn auch der Eingeborene nach Mondumläufen zählt, so kann von einem richtigen Mondjahre in unserem Falle dennoch nicht die Rede sein.

Wir glauben nun den Unterschied in der Zeitrechnung zwischen der Hackbauer- und Viehzüchtergruppe dargestellt zu haben. Zusammenfassend können wir sagen: Drei Kalenderschichten lassen sich in der Masai- und Nandigruppe unterscheiden, die im wesentlichen drei verschiedenen Wirtschafts- und Lebensverhältnissen entsprechen.

1. Ein Kalender, der ganz auf einem Naturjahre beruht, das im allgemeinen keine feststehenden Namen für Jahreszeiten und Monate besitzt. Die Verhältnisse in der umgebenden Natur geben die Erkenntnis des Zeitablaufes. Als Vertreter dieser Kalenderschichte kommen die Ndorobo in Betracht, die als alte Jägerstämme bekannt sind.

2. Ein Kalender, der eine höhere Entwicklungsstufe des Naturjahres darstellt. Es werden zwölf Mondmonate gezählt, deren Benennungen die Verhältnisse in der Natur, in der Wirtschaft und in der Lebensweise widerspiegeln. Von einem richtigen Mondjahr astronomischen Charakters kann kaum die Rede sein. Zwei Jahreszeiten, Regenzeit und Trockenzeit, werden unterschieden, der Jahresanfang fällt ungefähr mit dem Beginn der Regenzeit zusammen. Als Vertreter dieser Kalenderschichte kommen die Hackbauer unter den Masai und Nandi in Betracht.

3. Ein Kalender, der nicht wie die beiden ersten Kalenderschichten organisch aus dem Wirtschaftsleben erwachsen ist, sondern der aus einer Anzahl von Kalenderelementen zusammengesetzt ist, die im Verlaufe der geschichtlichen Ereignisse von verschiedenen Seiten eingeströmt sind.

¹⁾ Die den Jahreszeiten entsprechenden Monate dürfen natürlich nur als annähernd richtig verstanden werden.

²⁾ Die dreißigtägigen Monate werden, wie schon dargestellt wurde, in drei Dekaden eingeteilt. Zwölf solcher dreißigtägiger Monate ergeben ein Jahr von 360 Tagen, wozu dann noch fünf Zuschlagstage kommen. Diese Kalenderschichte hat mit dem Mondjahr nichts zu tun.

Diese verschiedenen Kalenderelemente sind als einheitliche Schichte kaum anzusprechen. Zum Teil sind sie eine Bindung mit den beiden Kalenderschichten (1 und 2) eingegangen, zumeist stehen sie aber losgelöst von diesen. Sie sind die Zeugen hochkultureller Einflüsse. Als solche beruhen diese Kalenderelemente auch auf höheren astronomischen Erkenntnissen, die einem Naturjahre fehlen. Träger dieser Kalenderelemente sind größtenteils die Viehzucht betreibenden Stämme unter den Masai und Nandi. Von diesen sind dann Einflüsse auf die älteren Hackbauer eingedrungen, so daß wir auch ein gelegentliches Aufscheinen solcher zumeist geschichtlich junger Kalenderelemente bei den Hackbauern feststellen konnten.

7. Die Zeitrechnung der Suk, Turkana und Karamodscho. Über die nahe Verwandtschaft dieser Stämme zu den Masai und Nandi braucht hier nicht gesprochen zu werden.

Der Kalender dieser und verwandter Stämme gleicht in wesentlichen Punkten der Hackbauerkalenderschichte. Durchwegs werden zwei Jahreszeiten (Regenzeit und Trockenzeit) gezählt, der Jahresanfang fällt ungefähr auf den Beginn der Regenzeit (März). Knapp vor Beginn der großen und der kleinen Regen, d. i. zweimal im Jahre, ungefähr im April und im November, wird bei den Suk gesät. Verschiedene Zeremonien finden vor dem Pflanzen statt.

In der Tabelle III geben wir die Monatsnamen der Turkana, wie sie von Dundas¹⁾, Barton²⁾ und Emley³⁾ berichtet werden, wieder. Dabei können wir wieder sehen, daß die Angaben der einzelnen Autoren voneinander abweichen. Die Reihenfolge der einzelnen Monate ist nicht immer gleich.

Tabelle III.

Monate	(Dundas)	(Barton)	(Emley)
Regenzeit	<i>Nakiborrer</i>	<i>Agebora</i>	<i>Akiboro</i>
März	<i>Lomaruk</i>	<i>Loichoto</i>	<i>Lodung'e</i>
April	<i>Tetimaru</i>	<i>Titima</i>	<i>Lomoruk</i>
Mai	<i>Eliel</i>	<i>Yeliyel</i>	<i>Titima</i>
Juni	<i>Loichoto</i>	<i>Lopo</i>	<i>Eliel</i>
Juli	<i>Loisoban</i>	<i>Loiak</i>	<i>Loichoto</i>
August	<i>Loitiak</i>	<i>Solingachunu</i>	<i>Lothuban</i>
Trockenzeit	<i>Nakamu</i>	<i>Akamu</i>	<i>Akamu</i>
September	<i>Lolongo</i>	<i>Lothaban</i>	<i>Loitiak</i>
Oktober	<i>Lopo</i>	<i>Lolongu</i>	<i>Lolong'u</i>
November	<i>Lorara</i>	<i>Lorarrar</i>	<i>Lobo</i>
Dezember	<i>Lomuk</i>	<i>Lugwan</i>	<i>Lorara</i>
Jänner	<i>Logwang</i>	<i>Lodungi</i>	<i>Lomuk</i>
Februar	<i>Lodunge</i>	<i>Lomoruk</i>	<i>Lokwang</i>

Nicht allein die Unsicherheit der Monatsaufzählung bei den Eingeborenen, sondern auch der Umstand, daß die Aufnahmen zumeist aus verschiedenen Landschaften stammen, ergeben die gegenseitigen Abweichungen. Letzteres kommt unzweifelhaft bei Dundas und Emley in Betracht.

Merkwürdigerweise rechnet Barton die Regenzeit von Jänner bis Juni und die Trockenzeit von Juli bis Dezember. Er selbst sagt aber Seite 53: „The division of the months into a ‚rainy‘ and a ‚dry‘ season does not correspondent to the actual state of things in the Turkana country;

¹⁾ K. R. Dundas, Notes on the Tribes inhabiting the Baringo-District a. a. O. S. 55.

²⁾ Juxon Barton, Turkana Grammatical Notes and Vocabulary. Bulletin of the School of Oriental Studies. London Institution, Bd. II, S. 43ff.

³⁾ E. D. Emley, The Turkana of Kolosia District. Journal of the Anthropological Institute Bd. LVII, S. 193.

possibly it has been retained from early when the tribe occupied a region where the seasons were more regular and propitious.“ Doch glaube ich kaum, daß aus der Reihenfolge der Monate, die von den Eingeborenen angegeben wird, so weitgehende Schlüsse gezogen werden dürfen. Eine solche Vermutung scheint auch durch die Monatslisten von Dundas und Emley widerlegt.

Emley läßt die Regenzeit mit Februar beginnen. Über die Bedeutung der einzelnen Monate gibt Emley folgende Auskunft: *Akiboro* (Regenzeit): *akipi* — Wasser, *akiru* — Regen, *Lodung'e*: von *todung* (abschließen), die Trockenheit ist vorbei, heftige Regen; *Lomoruk*: von *amoruk* — Donner; heftige Stürme überall; *Titima*: von *ititim* — Gras, gute Weide ist erreichbar; *Eliel*: von *el* (eine Blume), Blumen erscheinen; *Loichoto*: von *echoto* — Schlamm, heftige Regen; *Akamu* (Trockenzeit) — ausgedörrt; *Lothuban*: von *athuban* — Danksagung, große Freude über die gute Weide, die durch die Regen hervorgebracht wurde; *Loitiak*: von *kitiak* — machen, *Nyedana* Ornamente werden in diesem Monat angefertigt; *Lolong'u*: von *along'u* — leer, sehr heiß und trocken; *Lobo*: von *ebo* (eine bittere Frucht), diese Frucht wird mit Blut diesen Monat genossen; *Lorara*: von *araraun* — fallen, Blätter fallen von den Bäumen; *Lomuk*: von *imuk* — bedecken, sehr bewölkt, Regen ziehen auf; *Lokwang*: von *ekwang* — weiß, das Ende der Trockenheit. Es sind also wieder die Vorgänge in der Natur, die für die Bezeichnung der Monate herangezogen werden.

In der Tabelle IV finden wir die Monatsliste der *Labwor*, *Jie* und *Dodoto* nach Wayland¹⁾. Diese drei Stämme sind mit den Karamodcho nahe verwandt. Ihre Beziehungen zu den Turkana kommen dadurch auch zum Ausdruck, daß zum Teil die gleichen Monatsnamen bei beiden Gruppen in Gebrauch stehen. Ein Vergleich der Tabellen lehrt aber auf den ersten Blick, daß sich die betreffenden Monate keineswegs in der zeitlichen Stellung decken. Von den *Labwor* sagt Wayland Seite 195: „The *Labwor* insist that there are no ceremonies connected with planting the crops. I have little doubt, however, that this is not strictly true, for it would appear that the medicine man (*ajoka*) is consulted at this time. At harvest time (*omaru*) there is great rejoicing. Men and women work together in the fields.“ Die Unsicherheit, die in der Monatsaufzählung bei den Eingeborenen besteht, gibt Wayland durch folgende Worte zum Ausdruck: „While all agree that the time of planting is the *Nyalup*, the people are vague about the divisions of the year.“ Und von den *Jie* heißt es: „The *Jie* have confused ideas concerning the calendar. They say that the year has ten months.“

Tabelle IV.

Die Monate der <i>Labwor</i> :		Die Monate der <i>Jie</i> und <i>Dodoto</i> :
März	<i>Otagere</i>	Die Monate der <i>Jie</i> sind folgende: <i>Lolobai</i> , <i>Lorara</i> (beide trockene Monate), <i>Lomuk</i> (wenig Regen), <i>Lokwang</i> (trocken), <i>Ladonge</i> (Anpflanzungsmonat), <i>Lomaru</i> (viel Regen), <i>Titima</i> (wenig Regen), <i>Lopo</i> (trocken), <i>Orzthuban</i> (trocken), <i>Lutiak</i> (sehr trocken).
April	<i>Omkuk</i>	
Mai	<i>Okwang</i>	
Juni	<i>Odonge</i>	
Juli	<i>Omaru</i>	
August	<i>Olinachino</i>	Die Monate der <i>Dodoto</i> sind folgende: <i>Loukwung</i> , <i>Lorara</i> , <i>Lomuk</i> , <i>Loidonge</i> , <i>Loicheto</i> , <i>Lomaruk</i> , <i>Loballet</i> , <i>Lorengorot</i> , <i>Lowaizichingo</i> , <i>Lokobil</i> , <i>Lotiok</i> , <i>Lolobai</i> .
September	<i>Keboom</i>	
Oktober	<i>Kerret</i>	
November	<i>Opor</i>	
Dezember	<i>Oloba</i>	
Jänner	<i>Orarra</i>	
Februar	<i>Orarra mitidi</i>	

¹⁾ E. J. Wayland, Preliminary Studies of the Tribes of Karamoja a. a. O. S. 195, 219, 225.

Der *Loukwung* ist bei den Dodotho die Saatzeit, er ist ein Monat der gelinden Regen, *Lokobil* ist die Erntezeit, während *Loidonge*, *Loichetto* und *Loballet* jene Monate sind, in denen gute Regen erwartet werden.

Suk, Ndo, Maragwetta, Kabkamat und Kamasia (Kapteberewa und Nderois) besitzen einen ganz ähnlichen Kalender mit zwei Jahreszeiten zu je sechs Monaten, d. i. also zwölf Mondmonaten. Die Benennungen richten sich wie bei den vorigen nach den Verhältnissen in der Natur. Es ist hier nicht möglich, die Monatsnamen im einzelnen anzuführen. Wir verweisen daher auf die schon oft genannte Arbeit von Dundas: *Notes on the Tribes* . . .

Abschließend können wir sagen, daß der Kalender der Suk, Turkana und Karamodcho in allen wesentlichen Zügen der schon dargestellten zweiten Kalenderschichte entspricht (Hackbauerkalender). Es kann daher kein Zweifel darüber herrschen, daß der Hackbau bei all diesen Stämmen eine ganz entscheidende Rolle spielt und bei den Masai und Nandi konnten wir deutlich zeigen, daß dieser im Verhältnis zur Viehzucht die ältere Wirtschaftsgrundlage darstellt.

Leider fehlt uns von den Bari und Latuka das geeignete Material über die Zeitrechnung. Hier klafft eine empfindliche Lücke. Wir können nur anführen, was von Prof. Seligman¹⁾ über die Feste gesagt wird. Auch in dieser Hinsicht rücken die Bari beträchtlich in die Nähe der Nandi. „At the planting festival, a goat is killed and its meat is cooked with beans, sesame, and porridge at a salese near the granary called salese ti rubanga ti kinyo, 'the cooking-stones of the festival of food', which is not used except for sacrifices and feasts concerned with cultivation. The head of the family assembles his people, and after the food is cooked he waves it in the air three times, blowing on it, and giving each person a small piece, which is put in the mouth and spat out. Each then receives a larger piece which is eaten. There can be no cultivation without this ceremony. The wooden supports of the granary are smeared with sesame oil, but the sacred tree (if there is one) would be anointed.“

„An alternative title for the festival held when the harvest is ripe is rubanga lo bolot, 'the feast of grain'. No grain may be eaten before this festival. Ten heads of dura are collected, and the head of the family, standing before the cultivation salese, waved the cooked grain three times in the air. Each person is given a little and spits it out, this being done five times, while the sixth portion is swallowed.“ Diese Zeremonien gleichen zum Teil denen der Nandi. Es wäre eine dankbare Aufgabe, den Saat- und Erntefesten bei den Niloten eine eingehendere Untersuchung zu widmen. Es würde sich wahrscheinlich herausstellen, daß diese Saat- und Erntefeste einer älteren Kulturschichte angehören, die ihre Verbreitung selbst bis zu den Galla erstreckt. Dieser alten Hackbauerkultur gehört auch in seinen wesentlichen Zügen unser Hackbauerkalender an.

8. Die Zeitrechnung der Schilluk-, Dinka- und Nuergruppe. Zöppritz²⁾ sagt von der Zeitrechnung der Dinka im allgemeinen: „Die Zeitrechnung der Neger ist sehr unvollkommen und eigentlich eine doppelte. Man beachtet die Mondmonate und giebt ihnen Namen, die sich auf den Anblick der Natur und die landwirthschaftlichen Arbeiten beziehen. Da aber die Mondmonate nicht lange den betreffenden Jahreszeiten entsprechen, die ihr Name andeutet, so wird ihr Name je nach Bedürfnis

¹⁾ C. G. und B. Z. Seligman, *The Bari* a. a. O. S. 461.

²⁾ Zöppritz, E. de Pruyssenaere's Reisen und Forschungen im Gebiete des Weißen und Blauen Nil. *Ergänzungsheft* Nr. 50 zu Petermanns Geographischen Mitteilungen, Gotha 1877, S. 62.

auf den folgenden Monat übertragen, so daß keine Übereinstimmung zwischen der Zeiteintheilung nach Monaten und der nach Jahren und Jahreszeiten besteht. Von einer Wocheneintheilung ist keine Rede.“ Hier wird in treffender Weise der Gegensatz des Naturjahres zum Mondjahre angedeutet. Die Bemerkungen von Zöppritz beziehen sich vorzugsweise auf die Kitsch, einem Dinkastamm. Kaufmann¹⁾ sagt von den Dinka: „Sie haben auch das ganze Jahr keinen Festtag, keinen bestimmten Tag eines Volksfestes; es ist ein Tag wie der andere. . . . Doch zählen sie die Jahre — *run*, das sie ebenfalls in zwölf Mond-Monate teilen, und zwar in trockene — *pei mai*, und nasse — *pei ruel*. Wie viel aber ein Monat Tage habe, das wissen sie schon nicht mehr. Am Tage unterscheiden sie wohl das Grauen des Tages, Vormittag, Mittag, Nachmittag, Abend und den Anfang der Nacht und Mitternacht. Überhaupt sind sie im Zählen nicht glücklich; die meisten zählen wenig mehr als 10, und was darüber ist, heißt viel oder zahlreich.“

Von den Nuern berichtet Jackson²⁾ folgendes: „The Southern Cross, called in Nuer Sheir Pizka, is the cultivating star of the Nuer. When this rises near dawn the people prepare to sow.“ . . . „The cultivating period is divided into various stages. The first month is called Iwak, the second duwott and the third, when the rains are at their heaviest, Kur Gnuott: the month when the grain has formed but is not ready for cutting is called Pai Yedni and the month of harvest Toarr. . . . Each month, pai in Nuer, is divided into two, Kang when there is a moon, and Musz when there is no moon: one has sometimes to be careful in explaining to a Nuer who has to return in two months time that when one says two months one means four Nuer months. (The Shilluk also recognise the lunar month, which they divide into two, the light of the moon and the dark of the moon).“ Und schließlich sagt Bernatzik³⁾ von den Nuern: „Die Jahre werden nach dem Eintritt der Regenzeit berechnet.“

P. Crazollara war so liebenswürdig, mir ein reiches Material über die Zeitrechnung der Niloten zur Verfügung zu stellen, ein Material, das hier erstmalig zum Abdruck gebracht werden kann.

Die Zweiteilung des Jahres (*Mäi*—Trockenzeit und *Tot*—Regenzeit) scheint bei den Nuern so stark ausgeprägt zu sein, daß man eigentlich von Halbjahren sprechen könnte. Das Wort *ruon* für Jahr scheint den etymologischen Zusammenhang mit dem Schillukwort *rudo* (Nordwind) — *run* (Jahr) scheinbar verloren zu haben. Der Nuer hat verschiedene Namen für verschiedene Jahreszeiten: *Rwel* (Frühling); *Tot* (Regenzeit, Sommer); *Iom* oder *Kac ngwagh* (Herbst, Wind); *Mäi* (Winter, warme Zeit). *Iom* (Nordwindzeit, Herbst) und der *Rwel* (Beginn der Regenzeit, Frühling) bilden gleichsam nur die Übergangszeiten zu den beiden Jahreshälften Regenzeit (*Tot*) und Trockenzeit (*Mäi*). Für *Tot* und *Mäi* kommt also viel weniger der Charakter einer Jahreszeit in Betracht, als viel mehr der Begriff einer Jahreshälfte oder eines Halbjahres. Wenn also z. B. eine Regenzeit und eine Trockenzeit vorbei ist, spricht man, zwei Jahre wären vergangen. Ähnlichen Anschauungen sind wir ja schon bei den sog. „Nilotohamiten“ begegnet.

Bei den Niloten scheinen doch bereits zwölf feststehende Monatsnamen zu bestehen, deren Sinn keineswegs ohne weiteres klar erscheint.

¹⁾ A. Kaufmann, Das Gebiet des Weißen Flusses und dessen Bewohner. Brixen 1861, S. 131.

²⁾ H. C. Jackson, The Nuer of the Upper Nile Province. Sudan Notes and Records, Bd. VI, 1923, S. 135, 136.

³⁾ Hugo Adolf Bernatzik, Zwischen Weißem Nil und Belgisch Kongo, Wien 1929, S. 23.

Es werden mitunter auch mehr als zwölf Monate für ein Jahr angegeben. Die Monatsnamen der Dinka, Nuer und Schilluk seien zum Vergleiche hier abgedruckt.

Tabelle V.

Monat	Denka	Nuer	Schilluk
Jänner	<i>ghor</i>	<i>Tiop n' tot</i>	<i>Akoe dwong</i>
Februar	<i>Kon</i>	<i>Pet (Lir)</i>	<i>Akony tin</i>
März	<i>Nyét</i>	<i>Duong (Pet)</i>	<i>Adwong</i>
April	<i>Kol</i>	<i>Gwagh</i>	<i>Alebor</i>
Mai	<i>Aka dit</i>	<i>Kuurnyot</i>	<i>Akoldit</i>
Juni	<i>Akoc iii</i>	<i>Duot</i>	<i>Bil dwong</i>
Juli	<i>Dwongh</i>	<i>Payenna</i>	<i>Bil tin</i>
August	<i>Lebor</i>	<i>Thoor</i>	<i>Lal</i>
September	<i>Akoldit</i>	<i>Ter</i>	<i>Ror</i>
Oktober	<i>Bildit</i>	<i>Labor</i>	<i>Kon (gak)</i>
November	<i>Bilti</i>	<i>Kur</i>	<i>Nyiet</i>
Dezember	<i>Lal</i>	<i>Tiob did</i> (<i>ghoh ndid</i>)	<i>Kol</i>

Die richtige Reihenfolge ist wohl schwer bei den Eingeborenen festzustellen. Bemerkenswert aber ist, daß eine Reihe von Monatsnamen Schilluk, Denka und Nuer gemeinsam ist.

Verschiedene Sternbilder sind bei den Nuer auch mit Namen bekannt, so z. B. Abendstern (Venus) *lif ghok pai*, d. h. die Rinder warten auf den Mond, die Milchstraße *dagh ghogh*, d. h. die Scheidung, Trennung der Welt (Regenzeit und Trockenzeit), das südliche Kreuz (?) als Saatstern *cier pith*, der große Bär *baroo*, d. h. sieben. Bei den Schilluk wird er als *a bany*, d. h. Hammer bezeichnet.

Schließlich wollen wir noch das bei Huffman¹⁾ angeführte Material uns vor Augen führen: „The Nuer gauges time by moons, the light or dark of the moon. He knows the stars, and has names for many of the constellations. He is a keen observer of them and makes his own observation concerning them. Orion's belt is called ‚gat rum juk‘. One star is supposed to be a man leading a horse, the second star is supposed to be the horse, while the third star is another man driving the horse as he follows him (S. 82).

„The year is divided into months according to the moon.

There are four seasons. The fishing season usually starts in the latter part of December or the first of January. It lasts probably three months, then when the rainy season starts and the river rises, the spring season begins. The spring season is called ‚rwil‘ while the fishing season is called ‚mei‘, or as we would pronounce it ‚mae‘. The season in which the dura is growing is called ‚tot‘ (pronounced ‚tawt‘) and corresponds to our summer season. The autumn season is called the season of winds or ‚jom‘.“

„The day is also divided, so while the Nuer cannot tell what time it is by giving the hour, they can give a very definite idea of what they mean“ (S. 83).

Prof. Westermann²⁾ berichtet von den Schilluk neun Jahreszeiten und beginnt seine Aufzählung mit *yey jeria*, ungefähr September, Ernte der roten Durra. Außerdem werden zwölf Mondmonate angeführt. „Die Schilluk zählen nach Monden“, sagt Hofmayr³⁾. Die Zahl 3 und die Zahl 4 sind heilig und kehren in den täglichen Gebräuchen immer wieder. „Die

¹⁾ Ray Huffman, Nuer Customs and Folk-Lore, London 1931.

²⁾ D. Westermann, The Shilluk Peoples, Berlin 1912, S. 103.

³⁾ Hofmayr, Die Schilluk a. a. O. S. 258, 364.

ersten Korn- oder Maisdolden werden, wie im Dinkalande dem Deng, so im Schilluklande dem Nyikang geopfert, und auf den Dachringen angebracht. Vor diesem Opfer darf keine Feldfrucht genossen werden. In einigen Plätzen des Landes wird mit der ersten Frucht auch Bier gebraut und vor dem Tempel ausgeschüttet¹⁾."

Ebenso werden auch bei den Djur Opferfeste bei der Ernte abgehalten. Das neue Jahr wird bei dieser Gelegenheit begonnen²⁾. Die Lango³⁾ teilen das Jahr in eine Regenzeit (*Chwir*) und in eine Trockenzeit (*Oro*) ein und zählen folgende zwölf Mondmonate:

<i>Chwir</i> (Regenzeit)	<i>Oro</i> (Trockenzeit)
<i>Ekwang</i> (ungefähr April)	<i>Achupan</i> (ungefähr Dezember)
<i>Odunge</i> (Mai)	<i>Orara matidi</i> (Jänner)
<i>Omaru</i> (Juni)	<i>Orara madwong</i> (Februar)
<i>Otikok</i> (Juli)	<i>Omuk</i> (März)
<i>Oret</i> (August)	
<i>Obar</i> (September)	
<i>Opoolong</i> (Oktober)	
<i>Adudu-otukit</i> (November)	

Kein Zweifel kann darüber herrschen, daß wir es bei dem gesamten Material mit einem typischen Hackbauerkalender zu tun haben. Folgende wichtige Elemente sind wieder in der Regel vertreten: Naturjahr, Beginn mit der Regenzeit als wichtige Ackerperiode, Zählung zweier Jahreszeiten bzw. Halbjahre (Regenzeit und Trockenzeit), zwölf Mondmonate, deren Namen sich auf die Vorgänge in der Natur und in der Wirtschaft beziehen und schließlich noch bestimmte Zeremonien bei Saat und Ernte, alle jene Kalenderelemente, die wir als wesentlich für unseren Hackbauerkalender bei den Niloten erkannt haben. Ein Vergleich der Monatsnamen der Lango mit denen der Turkana und Karamodscho zeigt, daß hier zum Teil die gleichen Monatsnamen vorliegen. Damit haben wir den Kreis geschlossen und können sagen: Der von uns schon mehrfach charakterisierte Hackbauerkalender ist allen Niloten gemeinsam und offenbart sich als eine alte und tieferliegende Kalenderschichte.

Nachdem wir nun den Hackbauerkalender in allen seinen wesentlichen Zügen festgestellt haben, wollen wir versuchen, auch dem Viehzüchterkalender ein wenig gerecht zu werden. Hier liegen aber die Verhältnisse ungleich schwieriger. Wir haben uns ja bereits zu Beginn des zweiten Abschnittes mit einigen Kalenderelementen im Bereiche der Viehzüchterkultur beschäftigt, konnten aber keineswegs die Vorstellung eines organisch in sich Geschlossenen erhalten. Trotzdem nehmen wir das vorbehandelte Thema noch einmal auf und versuchen durch Herbeischaffung weiteren Vergleichsmaterials zur Entwirrung der komplexen Kalenderverhältnisse in der Viehzüchterkultur beizutragen. Wir wenden unseren Blick nach Nordostafrika, von wo unzweifelhaft Kultureinflüsse auf die südöstlichen Niloten eingewirkt haben.

9. Die Zeitrechnung der Galla und Somal. Nach Cerulli⁴⁾ besaßen die Galla vor der abessinischen Eroberung einen Sonnenkalender

¹⁾ Hofmayr a. a. O. S. 312. Vgl. dazu die Stelle bei Frobenius (L. Frobenius, Und Afrika sprach . . . III. Bd. S. 93, 69: „Nach der alles beherrschenden Sorghumpflanze regeln die Priester das Jahr, die Frühjahrs-, Sommer- und vor allem Herbstfeste. . . . Die wichtigste Aufgabe der Priester ist Ausführung der Jahreszeiten und der Ernte- und Saatopfer.“

²⁾ L. Frobenius a. a. O. S. 82.

³⁾ J. H. Driberg, The Lango a. a. O. S. 48.

⁴⁾ Enrico Cerulli, Etiopia Occidentale, Roma. S. 57f.

von 365 Tagen. Ähnlich auch die Somal. Einige alte Monatsnamen des Gallakalenders sind bewahrt geblieben und stehen heute noch in Brauch für ähnliche äthiopische Monate. In Schoa findet man noch die folgenden Monatsnamen: *muddè* (abess. *Mascaram*), *hadoleccia* (abess. *nahasiè*), *dawà* (abess. *tekèmt*), *worworri* (abess. *hedar*), *furmà* (abess. *yeccatit*), *scianè* (*sanè*), *borù scianè* (*hamliè*). Die abessinischen Monate *sanè* und der darauffolgende Monat *hamliè* leitet Cerulli von *scianè* und *borù scianè* ab, zwei Ausdrücke, die zweifellos in Beziehung zur Sonne gestanden haben sollen, jetzt aber dem Ethiopischen entnommen sind.

Das Neujahrsfest der Galla in Schoa ist nach dem *mascala* benannt und auch die Somal feiern dieses Neujahrsfest. In jeder Hütte werden bei dieser Gelegenheit Familienfeuer angezündet.

Nach Cecchi¹⁾ rechnen die Galla vier Jahreszeiten im Jahre: Ganna (ungefähr 15. Juni bis 15. September), Birra (15. September bis 15. Dezember), Bona (15. Dezember bis 15. März), Arfasa (15. März bis 15. Juni). Paulitschke zählt deren drei auf. Allgemein berechnet aber der einfache Bauer das Jahr nach den aufeinander folgenden Regenperioden, nach denen er auch die Tage der Saat und der Ernte bestimmt — nicht viel anders als sein nilotischer Nachbar. Wenn wir von der starken mohammedanischen Einwirkung in Hinblick auf die Zeitrechnung absehen, wenn wir auch das von Cerulli angenommene Sonnenjahr von 365 Tagen beiseite lassen, dann haben wir es auch bei den Galla im wesentlichen mit einem Naturjahre zu tun, das in erster Linie auf die klimatischen Veränderungen Rücksicht nimmt. Bei Besprechung des Nandikalenders war bereits von Gallaeinflüssen die Rede. Solche Einflüsse sind natürlich ohne weiteres möglich. Es wäre ja auch denkbar, daß die vier Jahreszeiten bei den Galla die vier Jahreszeiten gleichlanger Dauer bei den Viehzüchtermasai angeregt hätten. Doch bleiben solche Vermutungen problematisch genug.

„Die Somalis haben verschiedene Methoden, das Jahr einzutheilen; eine davon ist die nach den verschiedenen Regenzeiten, nach welchen das Jahr in 5 Abschnitte zerfällt. Die 12 Monatsnamen der Somalis sind: Sedih Bildiré, Bil Durra Horé, Bil Durra Dahé, Bil Durra Dambe, Songad, Sonfur, Sidátal, Arafô, Bil Asafr Kau, Bil Asafr Laba, Bil Asafr Ledek, Dago. Dieselben korrespondieren mit den Monaten der Islamitischen Zeitrechnung; natürlich rechnet man von der Hedjra an. Der Neujahrstag wird nicht gefeiert, so wenig als ein anderes Fest. Die Somalis halten wohl strenge die Fastenzeit, sonst jedoch ist jeder Tag des Jahres dem andern gleich, man kennt keinen Unterschied zwischen Alltag und Festtag. Festlichkeiten und Tanz finden denn höchstens bei Hochzeiten und Geburten statt²⁾.“ Nach Andree³⁾ unterscheiden die Somal vier Jahreszeiten im Jahre: Gugi (Regen), Monsum April (Wasser und Futter sind reichlich vorhanden, die Wärme ist gemäßigt). Haga, die heiße Jahreszeit unserem Herbst entsprechend, Dair, als Anbeginn der kalten Jahreszeit und Dschilal, die trockene Zeit von Dezember bis April. Einige rechnen noch eine fünfte Jahreszeit, Kalil, die Periode der Hitze zwischen dem Dschilal und dem Monsum. Nach Schleicher⁴⁾ zählen die Somal nach Nächten, nicht nach Tagen und an der Westküste werden auch die Entfernungen in *awo-da's* (Nächten, Nachtmärschen) angegeben. Auf- und Niedergang der Gestirne wird bei den Somal genau beobachtet. Nach

¹⁾ Cecchi, *Da Zeila alle Frontiere del Caffa*. Roma 1885.

²⁾ G. A. Hagenmacher's Reise im Somali-Land 1874, *Ergänzungsheft* Nr. 47 zu Petermanns Geographischen Mitteilungen. Gotha 1876, S. 28.

³⁾ K. Andree, *Burtens Reisen nach Medina und Mekka und in das Somali-land nach Harrâr*. Leipzig, S. 297.

⁴⁾ A. W. Schleicher, *Die Somalisprache*, Berlin 1892, I. Teil, S. 22.

ihnen wird die Tages- und Nachtzeit bestimmt. Der Sonnenstand gibt Anhaltspunkte für die Bestimmung der Tageszeit. Längere Zeitintervalle werden bei den Somal nach der Zahl der Regenperioden berechnet, während die Galla alle acht Jahre ein Fest feiern, bei dem die Wahl der Führer der freien Gallastämme stattfindet.

Es soll hier nicht unsere Aufgabe sein, näher auf die Zeitrechnung der Somal und Galla einzugehen. Auch fehlt es dazu an genügendem Material. Wir sind daher auch kaum in der Lage, die Darstellung eines Viehzüchterkalenders zu geben. Zu sehr scheinen uns die ursprünglichen Verhältnisse bei den Galla und den Somal durch das Eindringen fremder, vor allem aber der islamitischen Zeitrechnung verwischt. Wenn dennoch die Viehzüchter gerade die Träger höherer Kalenderelemente sind, so zeigt dies, daß sie in Berührung mit Hochkulturwellen gekommen sind. Ob nun in älterer oder jüngerer Zeit, das mußte vielfach unentschieden bleiben. Die Berührungen der Viehzüchter mit der orientalischen Kultur erfolgten gewiß zu den verschiedensten Zeiten. Immer wieder drangen neue Kulturströme auf sie ein. Das zeigt uns auch der komplexe Charakter ihres Kulturbildes.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung angelangt und es bleibt uns nur mehr die Aufgabe ein zusammenfassendes Bild unserer gewonnenen Ergebnisse zu geben.

Wenn wir nun zum Abschluß zu einigen Ergebnissen unserer Untersuchung vordringen wollen, so ist es auch unsere Pflicht, auf das Problematische mancher Annahmen selbst hinzuweisen. Zunächst mag es wunderlich erscheinen, daß wir die Nandi-Masai in die Gruppe der nilotischen Völker aufgenommen haben. In der Regel werden als Niloten die Schilluk, Dinka und Nuer angesehen, die als Viehzüchter den oberen Nil bewohnen. Der Ausdruck „Niloten“ ist sicherlich ungünstig genug. Pater Crazollara schlägt daher vor, für die „Niloten“ den Namen Ji-tribes einzuführen. Alle und nur sie (die Dinka, Nuer und Lwo-Collo) haben diesen Ausdruck. Wenn wir also auch die Masai, Nandi und die ihnen nahestehenden Stämme zu den Ji-tribes zählten, so bewegten uns dazu sprachliche, vor allem aber kulturelle Gründe, die ja bereits von anderer Seite beigebracht wurden. Es muß zumindest als sehr wahrscheinlich gelten, daß eine starke Komponente, die in den Ji-tribes steckt, auch in den Masai und verwandten Stämmen zu finden ist und daß diese Ähnlichkeit vermutlich auf eine sehr altertümliche Verwandtschaft der beiden heute getrennt lebenden Gruppen zurückgeht, die freilich durch die später erfolgten historischen Schicksale sehr getrübt wurde. Ferner mag es anfangs befremden, daß wir auf den Hackbau bei den Niloten so großen Nachdruck legten, wo doch offenkundig die Niloten heute Viehzüchter sind. Ebensogut könnte man auch die bei ihnen vorkommende Jagd betonen und sie als ehemalige Jägervölker bezeichnen. Ich hege keinen Zweifel darüber, daß auch dies in gewissem Sinne berechtigt wäre. Es wäre aber in allen drei Fällen falsch, wollte man nur diese oder jene Wirtschaftsform einseitig als für alle Stämme gültig betonen, sondern die Verhältnisse liegen vielmehr so, daß wir bei dem hohen Alter der „nilotischen Kulturprovinz“ mit den Bildungen verschiedener Wirtschaftsstufen zu rechnen haben, unter denen der Hackbau schon in älterer Zeit eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben dürfte. Unbedingt wird aber auch mit Rückschlägen (Absinken von Viehzucht etwa auf Hackbau) gerechnet werden müssen, was bei Viehzüchtern ja des öfteren der Fall ist.

Wenn wir versucht haben, drei Kalenderschichten (Jäger-, Hackbauer-, Viehzüchter- bzw. Städterkalenderschichte) herauszuarbeiten, so mögen zunächst diese „Schichten“ als Begriffe aufgefaßt werden, die in dem

heutigen Nebeneinander ein gewisses historisches Nacheinander erkennen lassen mögen, wobei aber keineswegs etwa eine Schematisierung angestrebt werden soll. Das bunte und verworrene Bild, das sich uns bei den jüngeren orientalischen Kalendereinflüssen geboten hat, läßt uns ahnen, daß es auch bei den älteren Einwirkungen nicht viel besser gewesen sein mag, nur hat die lange dazwischen liegende Zeit manches zu einer Einheit zusammengeschweißt, was ursprünglich gar nicht zusammengehörte. Wir dürfen aber hoffen, daß mit Hilfe der Urgeschichte es in Zukunft möglich sein wird, auch über die älteren Kulturschichten ein annähernd klares Bild zu erhalten, zu sichten, welche Kulturelemente zusammengehören und welche nicht, wobei freilich noch manche Frage wird unbeantwortet bleiben müssen.

Die Sterne im Glauben der Indonesier.

Von

Alfred Maaß.

Zum letzten Male will ich den Versuch unternehmen, die Aufmerksamkeit auf ein Gebiet in Inselindien zu richten, aus dem uns eine eigenartige Welt von Anschauungen näherkommen. Ich verkenne keineswegs die Schwierigkeiten, die dem Beobachter hindernd sein können, aber ohne Mühe kein Erfolg.

Vor allem möchte ich daran erinnern, daß gerade die Erforschung der Sternwelt der Eingeborenen Inselindiens auf manchen Inseln bereits nur noch wenigen alten Leuten bekannt ist, deshalb muß es eine heilige Pflicht für den Erforscher fremder Völker sein zu retten, wo es noch etwas zu erfahren gibt.

In Niederländisch-Indien befinden sich eine große Zahl hochgebildeter Holländer und Gelehrten, die mit den Eingeborenen täglich in Berührung kommen, sollten da keine Möglichkeiten sein auch einmal den schönen gestirnten Himmel in den Gedankenkreis eigener Betrachtungen zu ziehen? Zu hören was die vielen Völkerstämme des schönen Insulinde von ihm erzählen, um es festzuhalten und anderen Mitmenschen zu berichten. Könnten nicht auch die Astronomen der Sternwarte in Lembang (Java) für diesen Zweig der Sternkunde ihre Fachkenntnisse einsetzen? Ich meine, ein guter Wille wird auch eine gute Tat gebären. Mit besonderer Freude begrüße ich es, daß gerade die Kon. Bat. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in ihrer Zeitschrift für Indische Taal-, Land- en Volkenkunde in den letzten Jahren der Sternkunde einen weiten Spielraum zur Veröffentlichung eingeräumt hat.

Im Verlauf dieser Zeilen habe ich mich darauf beschränkt, in den einzelnen Abschnitten dieser Studien nur den verbindenden kurzen Text zu den einzelnen Inseln oder Inselgruppen zu geben. Dabei ging ich von der Ansicht aus, daß es für den Leser wertvoller ist, die Verfasser der einzelnen Berichte selbst zu hören, als wenn ich mich in großem ganzen nur an sie gelehnt hätte. Kleine Ergänzungen meinerseits werden in eckigen Klammern angedeutet. Für den, der die Sternwelt Indonesiens ausführlicher zu kennen wünscht und damit zugleich die ältere Literatur 1788—1925, lenke seine Aufmerksamkeit auf Maaß, Alfred: Sternkunde und Sterndeuterei im malaiischen Archipel. Batavia: Albrecht 1924—1925 Tijdschr. v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde deel LXIV, S. 1—172 und 347—459. Nachtrag deel LXVI aflev. 4 1926, S. 618—670.

Sumatra.

In der sehr eingehenden Studie über frühere Gebräuche und Gewohnheiten bei den Mamak von Indragiri finden wir eine ganz kurze Andeutung allgemeiner Natur über Sterne. Obdeyn, V: *De langkah lama der orang Mamak van Indragiri*. Batavia: Albrecht 1929. Tijdschr. v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde deel LXIX, afl. 3 en 4 berichtet dort:

S. 353: „Unter „*langkah lama*“ werden die früheren Gebräuche und Gewohnheiten, der alte *adat*, verstanden, den die Mamaks auch jetzt noch sehr gut heißen.“

S. 378—379. „Auch aus dem Stand der Sterne läßt sich der günstige Zeitpunkt folgern. Der Kumantan ist meistens der Astrologe, welcher der Sache kundig ist.“

Unter Kumantan auch Kumanten wird S. 373—374 „eine Kategorie von Personen verstanden, die die Geister unter bestimmten Umständen in sich manifestieren oder den Wunsch der Geister erkennbar machen. Sie wird, was man anderswo z. B. in Celebes die *bissu's*, auf Borneo die *basirs*, *balians* oder *wolians*, bei den Batakern die *sibaso's* nennt. Durch Tanzen und Weihrauchbrennen geraten sie in den Trancezustand, der Geist fährt in ihren Körper und orakelt dann durch ihren Mund.“

Nias.

Bei Camerling, E., finden wir in seinem Werk „Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den großen Sunda-Inseln“. Rotterdam: Nijgh en van Ditmar 1928.

S. 66: „Nach Lett würden Häuptlinge, die die notwendigen Feste gefeiert haben, nach ihrem Tode in das Siebengestirn versetzt werden. Diese Auffassung soll nach Schröder aus den zentralen Teilen der Insel herkommen (Schröder S. 557). Das Totenreich in der Oberwelt würde nach Schröder eines der interessantesten Kapitel der Niassischen Religion sein, indem es zeigen würde, wie der Urmensch sich dem traurigen Todesreich, das der Kindheit seines Geschlechtes allein bekannt war, zu entziehen versucht (Schröder S. 556).“

Mentawai-Inseln.

In dem großen Gebiete der Astralmythen, denen leider immer noch nicht ein tieferes und umfangreicheres Studium für Niederländisch-Indien gewidmet wurde, begegnete ich in der Literatur der schönen Sage, welche sich mit dem Siebengestirn und dem Orion auf den Mentawai-Inseln beschäftigt und ausführlich erzählt wird.

Wirz, Paul: „Was die Mentawaier über die Plejaden und den Orion erzählen.“ Berlin-Wien-Zürich: Ernst Wasmuth, 1929. Atlantis, Jahrg. 1, Heft 8, August. S. 489—493.

Ich darf an dieser Stelle auf eine Wiedergabe verzichten, da ich die Erzählung bereits früher erwähnt habe. Vgl. S. 65ff. Tijdschr. v. Ind.-T.-, L.- en V. Deel LXIV. Albert C. Kruyt „de Mentawaiers“ teilt sie dort mit.

Java.

Bei Durchsicht des von Jansz, P., Javaansch-Nederlandsch woordenboek. Semarang: Dorp 1913. 2. verb. en vel. vermeer. uitgave lesen wir.

S. 379: „*lintang rinã* oder *pañdjër ésug* oder *dôngol*, der Morgenstern.

lintang soré oder *pañdjër soré* oder *djohar*, der Abendstern.

„ *wåluku*, der Orion.

„ *gõtong majit*, der große Bär?

„ *gubug pèntjèng*, das südliche Kreuz.

„ *rândi ngirim*, die zwei Sterne an der Südostseite des südlichen Kreuzes.

„ *wulañdjar* oder *ngirim*, zwei hellere Sterne im Centaurus im Osten des südlichen Kreuzes.

„ *wulu*, das Siebengestirn.

„ *dalan*, die Milchstraße.

„ *ngalih*, Sternschnuppen.

pålalintangan, der Sternenhimmel, auch der Zodiakus oder Tierkreis.

ilmu pålintangan, die Sternenkunde.

Fabius, Jan, Java-Erzählungen aus Niederländisch-Indien. Berlin, Stilke 1928, berichtet uns wie folgt:

S. 40: „Wunderbar ist auch der Sternhimmel. Nur das Kreuz des Südens, von dem soviel geschwärmt wird, enttäuscht. Es ist beinahe nicht zu finden und beherrscht nicht das Firmament wie am nördlichen Himmel der große Bär. In der trockenen Zeit ist dieses Zeichen des Nordens übrigens auch zu sehen, nur steht es hier auf dem Kopf. Dann steht auch der Nordstern unter dem Horizont.“

Weiter möchte ich die Aufmerksamkeit meiner Leser auf ein Ergebnis richten, das wir den Studien von Stutterheim zu verdanken haben bei seiner Untersuchung javanischer Tempelanlagen mit ihren zahlreichen Reliefs. Die eigenartige Anordnung dieser aus der Fläche hervortretenden Bilder beim Tjandi Lara Djonggrang steht hier mit dem Lauf der Sonne in Verbindung. Lassen wir dem Forscher das Wort.

Stutterheim, W. F.: De plaatsing der Rāma-reliefs van Tjandi Lara-Djonggrang en de zonne-omloop. 's Gravenhage: Nijhoff 1928. (Bijdr., tot de T.-, L.- en V. Deel 84.)

S. 118: „Wiederholt kommt es vor, daß wir ein Abweichen von dem meinen, was wir als logisches System rekonstruieren, konstatieren zu müssen und vor allem bei dem Ausbilden von Götterfiguren oder Reihen von Vorstellungen liegt es auf der Hand, an einen Irrtum des Bildhauers zu denken, etwas, wodurch wenigstens die Figur des Priesters gerettet bleibt.“

S. 126: „Soviel aber ist wohl als sicher anzunehmen, daß die Reliefverteilung am tjandi Lara Donggrang keine willkürliche ist, nichts destoweniger, daß im Gegenteil ein strenges System, das der Sonnenbahn beachtet worden ist. Vielleicht können andere hierauf an der Herstellung des kosmischen Gewebes, das in mitteljavanischer Zeit über die Tempel gelegt sein muß, weiterweben.“



Abb. 1.



Abb. 2.

Ausführlicher muß ich jetzt über ein javanisches Sternbild berichten, von dem Prof. Dr. A. Pannekoek schreibt unter dem Titel „Een merkwaardig Javaansch sterrebild“. Batavia: Albrecht 1929 (Tijdschr. v. Ind. T.-, L.- en V. Deel LXIX, Afl. 1—2).

S. 51—55: „Wo die Milchstraße dem Südpol des Himmels am nächsten kommt, liegen scharf begrenzte hellere Teile in dem Schiff und dem Kreuz des Südens, heller, als der große Fleck in dem Schwan, der das hellste Gebiet auf der nördlichen Hemisphäre ist; und unmittelbar im Osten danach der birnenförmige Fleck, welcher der Kohlensack genannt wird. Weiter nach Osten entsteht ein dunkler Streifen, der den Lichtstrom in zwei parallele Ströme, die manchmal über quer verbunden, manchmal abgebrochen, häufig scharf gegen die Finsternis abstechen, abbiegen und sich verlieren, um von neuen Lichtströmen eingenommen zu werden. Noch weiter östlich in dem Schützen und dem Skorpion, die im Juli und August in den Abendstunden sichtbar sind, kommen dann die glänzendsten Milchstraßewolken und dar-

nach in der dunkelsten Teilung der beiden Milchstraßenäste die schwärzesten Flecken des ganzen Milchstraßengebietes. Weder dieser Glanz noch diese Tiefe, scharf sich abzeichnender Schwärze finden ihre Wiedergabe auf der nördlichen Hemisphäre. Sollten diese keinen Eindruck auf die südlichen Völker gemacht haben, so daß man in ihren Auffassungen des Himmels davon Spuren finden kann?

Während meines Aufenthalts auf der Bosscha-Sternwarte in Lembang, wo ich mich vom Januar bis Mai 1926 mit einer Studie der südlichen Milchstraße beschäftigt hielt, hat der Herr P. V. van Stein Callenfels, bei einem Besuch daselbst, mich darauf aufmerksam gemacht, daß die Javanen in den dunkleren Configurationen, welche das Milchstraßenlicht in zwei Ströme spaltet, die bekannte, populäre Wajangfigur, den Riesen Bhima, sehen. Dieser Teil des Himmels ist auf den Abb. 1—2 abgebildet. Abb. 1 ist nach einer Zeichnung gemacht, die aus meinen Milchstraßenwahrnehmungen abgeleitet ist und so die Milchstraße wiedergibt, so wie sie sich dem Auge zeigt, Abb. 2 nach einer Photographie, durch Herrn Dr. J. Voûte mit einer Tessar-Camera der Bosscha-Sternwarte aufgenommen. Auf Abb. 1 ist das ganze Sternbild des Skorpions aufgenommen, von dem in Indien die Sterne ϵ , τ , α , σ den Stamm, β , δ , π , ς die Krone des schiefen Klapperbaums bilden, die Sterne μ und ζ „die streitenden Wachteln“, die Schwanzsterne ι , κ , λ , ν „das Beil mit dem Stiel“. (Siehe Abb. 3 unten.)



Abb. 3.

Auf der zweiten (siehe Abb. 3 oben) ist ein kleines Gebiet mit dem Stern ϑ von Ophiuchus in der Mitte abgebildet; da dieser in der Richtung N—S der Zeichnung zufolge der Achse der Milchstraße orientiert ist, kommt von dieser die rechte untere Spitze überein mit dem, was auf der Zeichnung unten ist. Der Aspekt ist hier stark verschieden, weil die photographische Platte schwächere Sterne und feinere Details gibt, als das Auge sehen kann, nicht in derselben Abschattierung wiedergibt. Der dunkle Fleck unterhalb ϑ Ophiuchus (der dunkelste der Milchstraße) ist das Haupt von Bhima, die auffallend schwarze Spitze, die nach W läuft, und auf der Photographie stark ins Auge springt, ist seine Nase; Helm und Haarkrone sieht man in dem vor allem auf der Zeichnung deutlich dunklen Ring, welcher einen helleren Fleck umschließt. Nach unten bilden die schmalen, schwarzen, zuweilen durch eine dünne Verbindung zusammenhängenden Bänder die schlanken Körperformen der Wajangpuppe. Am Himmel selbst ist dort das Unbestimmte der blauen Färbungen, die Vergleichung treffender als auf der Zeichnung, wo durch die konkrete Härte die Illusion erschwert wird. Das eine Bein, das sich über μ erstreckt, hört dort auf; ist, wie man sagt, aufgegessen durch die Schlange, wovon der Doppelstern μ die beiden glänzenden Augen bildet, während die Krümmungen des Körpers durch die wellenförmige Sternreihe ζ , η , ϑ Scorpii α , β , γ , δ Arae (der letzte vierte unterhalb der Grenzen unserer Figur) angegeben wurden; das andere Bein ist vielleicht in dem Dunkel nahe und unterhalb ζ Scorpii zu sehen. Daß diese Gruppierungen in Konflikt mit dem Namen kommen, der soeben für μ und ζ angegeben ist, braucht nicht zu überraschen. In der Nomenclatur von Sternen und Sternbildern gibt es bei primitiven Völkern häufig etwas Unbestimmtes, Unsicheres und Widerstreitendes; bei ihnen besteht nicht das Bedürfnis, das erst später bei dem bewußten Studium der Wissenschaft auftritt, um alles scharf zu begrenzen und zu definieren. Persönliche Phantasie des Befragten soll oft, was er als Tradition von anderen gehört hat, ergänzen. Wenn man in den dunklen Flecken und Streifen die Figur von Bhima sieht, ist es nicht sicher, daß dabei jeder Körperteil präzise lokalisiert wird; in der Gestalt sollen Abweichungen vorkommen oder besser Unbestimmtheiten. Solch eine Abweichung besteht z. B. darin, daß er in dem Wajangspiel stets nach links, aber am Himmel nach rechts schaut.

Es mag immerhin einen unnatürlichen Eindruck machen, daß hier nicht die helleren, sondern die dunkleren Leeren dazwischen als ein Objekt der Volksphantasie auftreten. Aber nur im Schein haben die dunklen den negativen Charakter von Leeren. Seit einiger Zehnzahl von Jahren sind die Sternkundigen zu der Überzeugung gekommen, daß solche dunklen Flecken durch dunkle absorbierende Nebel verursacht werden, die zwischen uns und den weiter entfernten Sternen liegen. Sie sind also relativ nicht so weit weg, nur 200mal weiter wie der nächste feste

Stern, während die Sternwolken, die die helleren Milchstraßenflecken bilden, tausende und vielleicht zehntausende von Malen weiter sind, als der nächste Stern von uns entfernt. Sie sind in Wahrheit riesengroße Rauchwolken, die das Licht der hinter ihnen liegenden Sterne verdunkeln. Sie sind also etwas Positives, Substantielles, und das trifft nirgends stärker das Auge als an dem südlichen Himmel, wo sie in scharf begrenzten langen Bändern, zuweilen auch in kleinen schwarzen Flecken (wie der Kohlensack) gegen den leuchtenden Hintergrund stehen. Dieser sichtbare Charakter von Körperlichkeit, welcher ihrem Wesen entspricht, findet seinen Ausdruck in dem schwarzen Riesen am Himmel. Man sieht da gerade westlich von ihm die dunkle Materie in langen Reihen und verfließenden Streifen auslaufen, gerade, als ob ein gewaltiger Wind Nebel auseinanderfasert. Kann dieser Aspekt vielleicht auch etwas mit dem Sternbild zu tun haben, da doch Bhima oft „Sohn des Windes“ genannt wird?

In der ausführlichen Studie in dieser Zeitschrift von Alfred Maaß über „Sternkunde und Sterndeuterei im malaisischen Archipel“ wird Brandes zitiert, welcher unter den Figuren, die auf den Zodiakalbechern vorkommen, auch Bhima sékti anführt, mit der Interpretation „Milchstraße mit Kohlensack“ (1924, S. 143). Wir mögen dies wohl als eine Bekräftigung beschauen, da es sehr annehmbar ist, daß wenn ein Javane die Bhimafigur an dem Himmel zeigt, ein Europäer, der die Sterne kennt, diese als einen Namen für die Milchstraße beschaut, statt der schwarzen Flecken drin. Ethnologen sollen aber selten zugleich gute Astronomen sein; um die Mitteilungen von primitiven Völkern zu interpretieren, müssen sie ziemlich oft unvollständige Sternkarten gebrauchen, und die Details der Milchstraße fehlen darauf stets. Doch können gerade diese manchmal eine Einsicht in das Entstehen des Namens geben; warum die beiden kleinen Sterne μ und ζ Scorpii, die streitenden Wachteln heißen, wird man nur, aber dann auch tatsächlich begreifen, wenn man die beiden um ihnen liegende Milchstraßenflecke gesehen hat, die das Bild von zwei sich drohenden Vögeln mit aufgerichteten Federn herbeirufen. Gerade in der Namengebung durch primitive Völker liegt häufig eine nette Wahrnehmung und ein großes Ausbildungsvermögen.“

Nachschrift [P. V.] v. S[te]in] C[allenfels] Ngëbël 15. November 1927.

S. 56--57. „Der vorstehende Artikel über Bhoma oder Bhima sékti wurde mir durch die Redaktion der Zeitschrift wohlwollend zur Einsicht gegeben, verschafft die Veranlassung, um eine einzige Bemerkung über javanische Sternbilder unterzubringen, wozu sich anders die Gelegenheit so schnell nicht finden tut.

Wie bekannt, bildet ein Teil der javanischen Sternbilder eine typisch javanische Landschaft, worin allerlei Ereignisse aus dem täglichen Leben eine Rolle spielen. Der Pflüger Djaka Belek (Aldebaran) pflügt eine Sawah, als Pflugtiere ein Rind und Karbau gebrauchend, während zwei kinderlose Witwen sein Herz zu erobern trachten, dadurch, daß sie ihm leckere Speisen nach dem Wachthäuschen auf seinen Acker bringen. Die beiden Witwen, Ulandjar ngirin, bis jetzt noch nicht, soweit mir bekannt, identifiziert, sind die beiden hellen Sterne α und β Centauri, im Osten des Gubug peñtjeng, des südlichen Kreuzes, stehend, wenn dies letzte einen Platz in der Mitte des südlichen Horizonts einnimmt. Dicht dabei befindet sich dann der bekannte Klapa dojong [der sich neigende Palmbaum], in dem ein Mann klimmt (Antares), um Kokosnüsse zu pflücken, während eine Gans darunter zu brüten sitzt, die Banjak angrëm (Schwanz des Skorpions; die Erklärung dieses Sternbildes durch „Beil mit Stiel“ hörte ich auf Java nicht und scheint mir von einem anderen Stamm der Außenbesitzungen abzustammen).

Im Verband mit der merkwürdigen Tatsache, daß ein Rind und ein Büffel als Pflugtiere genannt werden, verdienen verschiedene Fächer an ostjavanischen Tempeln (u. a. Panataran und Pënanpihan) der Aufmerksamkeit, wo ein Pflüger mit merkwürdigen Tieren u. a. Elefanten als Pflugtiere abgebildet ist. Sollten diese Fächer und dergleichen viele andere, die noch unerklärt sind, vielleicht eine astronomische oder astrologische Bezeichnung haben?

Zum Schluß hier noch ein sehr bekanntes javanisches Verschen in Midjil gegeben, eine Aufzählung von verschiedenen Sternbildern enthaltend:

Erang-erang lintang landjar ngirim
Gubug peñtjeng añdjëlok
Wusanëng redi prahu sang raden
Djaka belek maluku ing kali
Lintang Boma sékti
Nunggang djaran dawuk.

Außer dem Erang-erang, der Gunung Prahu und dem Djaran dawuk sind alle hier genannten Gruppen, Lanđjar ngirin, Gubug peñtjeng, Djaka belek, Wëluku, Kali Sëraju und Boma sékti bereits identifiziert. Vielleicht können andere das Fehlende ergänzen.“

Ngëbël, 15. November 1927.

v. S. C.

Eine weitere bemerkenswerte Äußerung zu dem Bhima sēkti werden wir in dem folgenden Abschnitt geben. Dies alte javanische Sternbild wird hier mit dem Schattenspiel, *wajang*, der Javanen im Zusammenhang gebracht und die zu dem Artikel gegebene Abbildung zeigt uns Bhima sēkti als schattenhaftes Gebilde in der Milchstraße. Siehe Abb. 4.)

Mangkoenagoro:

Over de wajang-koelit (*poerwa*) in het algemeen en over de darin voorkomende symbolische en mystieke elementen.

Jogjakarta, Java: Java-Instituut 1933.

Aus: Djāwā, jaarg. 13 No. 2—3.

S. 85. „Zum Schluß weise ich auf eine allgemein verbreitete Volksmeinung auf Java, welche durch echte Wajangliebhaber selbst zu einer Art „*credo*“ emporgehoben ist, nämlich, daß der Wajangstil, so wie er sich auf Java entwickelt hat, bereits Jahrhunderte vorher sein Vorbild in einer merkwürdigen Naturerscheinung am nächtlichen Himmel gefunden hat. An dem Himmelsgewölbe ist alsdann der Wajangstil als das Wahre vorgezeichnet. Ich ziele hier auf den mysteriösen sogenannten „*lintang Bima sēkti*“. Obschon als „*lintang*“, d. h. Stern angedeutet, ist er in Wirklichkeit der mittlere Teil der dunklen, schwarzen Figur, die in der Milchstraße auf der südlichen Hälfte des Himmels-



Abb. 4.

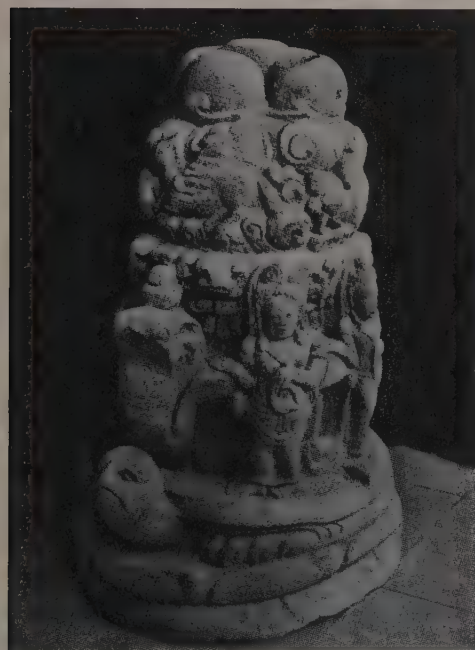


Abb. 5.



Abb. 6.

gewölbes vorkommt. Dies Mittelstück zeigt auffallend Übereinkommen mit der *Bima*-Figur in dem Wajang.“

Im ersten Teil dieser Studien, die unter dem Titel Sternkunde und Sterndeuterei im malaiischen Archipel erschienen, wie ich bereits S. 264 erwähnte, war es mir nicht möglich, von der schönen altjavanischen Steinskulptur von Sirah Kěntjong (Abb. 5) die fehlende andere Seite dieser Abbildung 6 (vgl. Tijdschr. v. Ind. T., L.- en V. deel LXIV afl. 1—2, Abbildung 9 zu S. 87) zu bringen. Ein Aufsatz von Stutterheim läßt das Versäumte hier nachholen.

Stutterheim, W. F., Oost-Java en de Hemelberg. In der Zeitschrift Djāwa 6^e jaargang Nr. 4—6, September 1926, S. 336/37:

„Wir meinen den bereits öfters abgebildeten Steinblock von Sirah Kěntjong, jetzt im Museum der Bataviaasch Genootschap und dort wahrscheinlich auf Autorität von Brandes unter Nummer 383a katalogisiert, als eine Vorstellung vom Buttern des Ozeans. Fig. 1. Die Beschreibung liefert das Folgende. Es ist eine Vorstellung eines Berges sowohl nach der Form, als zufolge der typischen ostjavanischen Felsmotive, die dort angebracht sind. Dieser Berg ruht auf einer Schildkröte, die auf einem Lotoskissen steht. Rund um den Berg ist eine nāga gewickelt an den Kehrseiten der Vorderkante (dem Platz wo sich nāga und Schildkrötenkopf jeder oberhalb befinden) stehen zwei Figuren, von denen zwei eine Aureole besitzen und so als Götter zu erkennen sind. Zwei aber nicht mit einer Aureole versehen. Zum Schluß befindet sich an dem oberen Teil der Vorderkante ein geflügeltes Pferd, dessen Kehrseite durch ein sogenanntes „Tier“ mit Hängeohren flankiert und oben darauf fünf Kugeln. Ein Kanal läuft durch das ganze Stück hin von der Spitze nach der hinteren Unterkante.“

Mit besonderer Freude begrüße ich es meine Betrachtungen bei Java heute mit einem Namen beginnen zu dürfen, der in letzter Zeit für die Sternkunde in Niederländisch-Indien bahnbrechend gewirkt hat, Lassen wir Herrn Dr. van Stein-Callenfels das Wort: Nog enkele oud-Javaansche Steerenbilden terecht gebracht door Dr. P. V. van Stein-Callenfels Bandoeng: Nix 1931. Tijdschr. voor Ind. T., L. en Vk. deel LXXI, afl. 3 en 4.

S. 692—694: „... Abgesehen von dem Wluku und Wuluh wissen die modernen Javannen nichts mehr von ihrer alten Astronomie. Höchstens kommt man einmal mit jemand in Berührung, der den Kukusan [im Leben der Javanen ein kegelförmiger Korb worin der Reis auf dem dangelang liegt] zu zeigen weiß — aber damit hört es auch im allgemeinen auf. Was ich außer dem bereits Bekannten dann auch in der Nachschrift [Tijdsch. T., L. en V. deel LXIX, S. 56—57] veröffentlichten konnte, war das Resultat von 15 Jahren Nachfrage.

Glücklich sind wir in der letzten Zeit auf eine neue Quelle anzubohren getroffen. Der Hauptmantri des Katasteramtes in Surabaya, Radhen Danuatmadja, hat sich von Jugend ab allzeit aus einem astrologischen Gesichtspunkt heraus für die alten Sternbilder interessiert und stammt aus einer Familie, in der, nach den primbons [Sammlungen von Angaben für die Berechnung oder das Voraussagen der guten und schlechten Zeitpunkte, an denen dies oder das getan oder nicht verrichtet werden muß] in ihrem Besitz zu urteilen, dieser Teil der altjavanischen Wissenschaft besonders gewürdigt ist. Die Liebe für die alte einheimische Sternkunde hat sich dann auch auf seine Kinder verpflanzt, mit einem von ihnen Radhen Subari Danusuputra, gegenwärtig Wedhana (Distrikthaupt) von Patjitan, waren wir so glücklich in Beziehung zu kommen. Durch unsere Fragen wird auch bei ihm die alte Liebe wieder wach und glückte es ein paar alte Leute aufzustöbern, die da auch noch gut etwas davon wußten. Das Resultat von unserer Untersuchung ist, daß wiederum einigen wohlbekannten alten Sternbildern ihr Platz an dem Firmament angewiesen werden kann.

An erster Stelle ist das der Erang-erang, gebildet durch die Sterne des sogenannten „falschen Kreuzes des Südens“, nämlich κ und δ Velorum (die Segel des Schiffes Argo) und ϵ und i Carinae (der Kiel des Schiffes)¹⁾. Hierbei noch eine kleine ausführliche Behandlung. Nach Prof. Maaß soll erang-erang „trauern“ bezeichnen. Das Wort ist uns aber unter anderem bekannt in der Bezeichnung von „ausschelten“, „beschimpfen“; die javanische Auffassung ist, daß das Sternbild Desafrauen vorstellt, die die Landjar ngirim, die traulustigen Witwen, die das Herz des Pflügers (Djaka Bèlèk = Aldebaran) zu erobern trachten dadurch, daß sie ihm leckere Speisen nach der Sawah bringen, verspotten.

¹⁾ Der wohlwollenden Hilfe des Direktors vom meteorologischen Observatorium in Weltevreden Dr. Boerema haben wir diese Identifikation an Sternen zu danken, die wir nicht nach Hause bringen konnten.

Um vorläufig bei dem astronomischen Vershen in Midjil (siehe die oben genannte Nachschrift) zu bleiben, ist die Prahū der große längliche, schwarze Fleck in der Milchstraße, der gerade nördlich des Bhima Sēkti beginnt und so ungefähr von dem nördlichen Teil von Sagittarius bis Cygnus läuft. Es stellt eine abseigelnde Prahū vor, die in den Kali Seraju, die Milchstraße, treibt. Das letzte Bild des Reimchen, das noch nicht in Ordnung gebracht, ist der Djaran dawuk, der Schimmel. Dieser ist nun der außergewöhnliche hellere Teil der Milchstraße, die sich gerade hinter dem gēlung [aufgemachtem Haar] von Bhima Sēkti befindet, also gerade nördlich der Sterne g und d des Schützen.

Eine andere altjavanische Sterngruppe, die in der gegenwärtigen Literatur noch manchmal zur Sprache kommt ist Gotong majit. Diese Gruppe wird durch die Sterne a, b und g¹⁾ des großen Hundes wobei a (Sirius) die Leiche ist, die durch die beiden anderen getragen wird.

Zum Schlusse dann der Lingtang Kasah, ein Bild mit dem die Fischer wohl noch einmal Rechnung halten, weil das hellere Scheinen einen guten Fang voraussagt. Es sind die Maggellanschen Wolken; Nebula Major und Nebula Minor nahe beim Südpol.

Der Asu adjag ist wahrscheinlich bekannt als Asu nglikēr, ein Sternbild, das für Einbrecher von Belang ist, weil sie, wenn es dicht beim Mond steht kein Glück haben, aber desto mehr Glück je weiter vom Monde entfernt ist. Mit absoluter Sicherheit können wir den Platz noch nicht angeben. Das bleibt also für ein folgendes Mal aufbewahrt.“

Nglingi, 12. September 1931.

Java und Bali.

In den „Handelingen van het Eerste Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java, Solo 25 en 26 December 1919. Weltevreden: Albrecht & Co. 1921“ finden wir interessante Gebräuche, die für uns durch eine eingehende Beschreibung und Erklärung von Tierkreisbechern mir wertvoll erscheint. Wie aus früheren Ergebnissen dieser Studie zu ersehen war, schwebte über den Figuren oberhalb der Tierkreiszeichen auf den Zodiakalbechern eine gewisse Unsicherheit, die durch verschiedene Annahmen bestätigt wurde. In der nun von mir hier angegebenen Quelle finden wir eine klare Darlegung, welchen Zweck die zu den Tierkreiszeichen gehörenden Figuren der oberen Reihe in den Zodiakalbechern erfüllen oder darstellen.

„Scholte, Joh.: De Slametan Entas-Entas der Tenggereezen en de Memukur Ceremonie op Bali.“

S. 47: „In dem vedischen Indien, im Hindustan von heute, in Tengger und auf Bali können wir den Gottesdienst teilen in:

1. Die Verehrung der Deva's oder Himmelsgötter;
2. Die Verehrung der Kala's oder bösen Geister;
3. Die Verehrung der Pitara's oder Vorfahren.

Die Slametan Entas-Entas und Memukur gehören zur letzten Gruppe der Vorelternverehrung, und werden behufs der Toten gehalten, die bereits das Besorgen ihrer Leiche (Begräbnis oder Verbrennung) gehabt haben; wer aber noch immer etwa in dem Ungewissen verkehrt, ob ihre Seelen wohl zur Himmelspforte Bukur oder Koriswarga eingegangen sind . . . vielleicht schwärmen sie noch hilflos herum oder gehen durch ihre noch nicht ausgebrannten irdischen Sünden in tiefe Abgründe, aus denen sie gezogen werden müssen, was durch die magische Kraft des Priesters geschehen kann, der dann die Zeremonie Entas-Entas verrichtet, sowie die Tenggerezen das nennen oder nach den Balinesen das Memukur, das Hineingehen in die Himmelspforte.

S. 68—69: „Merkwürdig ist der Gebrauch des Zodiakalbechers bei den beschriebenen slametans (Heilopfern), sowohl in Tengger als auf Bali. Bei dem memukur [S. 62—63 „kann bezeichnen: Koriswarga oder Himmelspforte und auch Gegenstand (Stoff) auf dem die Seelenbilder oder *pুষpa's* während der Zeremonie gesetzt werden. Memukur ist also die Zeremonie, die auf den Seelebildhalter oder bukur örtlich beschränkt wird, kann aber auch eine Handlung, die auf die Bukur koriswarga oder Himmelspforte gerichtet ist, und dann mit „der Tat in die Him-

¹⁾ Der Einfachheit halber haben wir die griechischen Buchstaben mit denen die Sterne der abendländischen Astronomen angedeutet werden durch lateinische ersetzt. Verwirrung kann das nicht geben.

melspforte der Seelen der Abgestorbenen einzugehen“ umschrieben werden“] gebraucht der *pedanda* (Priester) nicht den *Suwamba*, aber immer den *Sangku-sudamala*, den Becher, um Unheil oder Unsauberkeiten abzuwehren. Er muß mehr als ein Familien-*pusaka* [Erbstück] angesehen werden, nämlich wie ein notsächliches Priesterattribut 6).

Außerdem wird er bei der *pitara*-Verehrung bei jeder *ngruwat*-Handlung zum Vorteil der Familie gebraucht. Und die Hypothese wird vielleicht nicht gewagt sein, den *ngruwat*-Becher von Dalang und Dukun das Prototyp des Zodiakalbechers zu nennen.

In einer bestimmten Zeitperiode, dem 13. Çaka-Jahrhundert, sind sie wahrscheinlich in einem Blütezeitpunkt der Kupfergießkunst verfertigt [siehe Abb. 7].

Unten stehen die Tierkreiszeichen, *raçi* (daher das Wort *prasen*) rund um die Sonne in dem Boden, als ein Bild des noch körperlich wahrnehmbaren Weltalls,



Abb. 7.

aber darüber sitzen Götter in dem *Suralaja* (Wohnort der Götter). Sie beherrschen die Zeit, in Monaten ausgedrückt durch die Tierkreiszeichen, in Jahren durch einen zwölfteiligen Zyklus von Sonnenjahren, in der balinesischen „*lontar-grahana*“ (Blätter über Mondfinsternis) bekannt, in der auch ihre Namen vorkommen. Das Wasser in dem Becher, durch Opferspruch geheiligt, enthält den Segen all dieser Götter, den Menschen zum Heil, zum Abwehren des Schlechten und zur Reinigung von Unreinheiten.

So wird der Becher das wahre Heilgefäß, der *Sangku-suda-mala*. Die Vereinigung von Tierkreiszeichen, mit den entsprechenden Monaten und Göttern 7) (z. B. auf Bali Mesa (ram), Stier, . . . Kasa . . . Wisnu) fand man alle bei den Chaldäern. Ishtar, die Göttin, beherrschte den

sechsten Monat des Tierkreiszeichens der Jungfrau. Über diesem Zeichen steht auf dem Zodiakalbecher die einzige weibliche Gottheit, bei den Balinesen Naja geheißen, ein Name, den ich nicht kenne.

Der Gott Ramman der Chaldäer, mit einer Tiara gekrönt, Wasser aus einer Vase schöpfend, der Beherrscher des zweiten Monats und das Zeichen Aquarius, heißt auf Bali Pradjapati, trägt einen Pflug über der Schulter und steht über einem Wasserfaß (*kumba*).

Fünf männliche Götterbilder, von gleicher Form, stark an ägyptische Figuren erinnernd, durch die hinter den Ohren herabhängenden Kopftücher und das Lendentuch [Abb. 8].

Von Chaldäa und Ägypten sind sicher zodiakale Einflüsse ausgegangen, aber sie haben nie das alte Java erreicht. Wir wissen von alten gottesdienstlichen Kultureinflüssen noch zu wenig aus diesen Ländern, aus anderen Mittelpunkten wie Vorderindien, um selbst eine vorläufige Hypothese aufzustellen.

Was wir wohl wissen, ist die Zeit, in welcher die Becher angefertigt sind, Zeuge sind die Jahreszahlen, die darauf vorkommen.

Ich habe in Tengger neun Becher mit Jahreszahlen, welche zwischen 1246 und 1284 Çaka und sechs Becher mit einer Sonne auf dem Platz der Jahreszahl 8) angetroffen.

Auf Bali sind mir zwei bekannt, einer von Ubud mit der Jahreszahl 1253 und einer aus Blayu mit der Jahreszahl 1260.

Die Balinesen machen auch *sangku's* mit den Nawa-Sanga-Göttern als Ornament. In Tabanan sah ich ein Heilsgefäß mit einem reduzierten Tierkreis von sechs Zeichen und darüber die neun Götter, eine Übergangsform also.“

Anmerkungen.

S. 80—82, Nr. 6. In meiner Voraussetzung, daß der Zodiakalbecher ein Familien-*pusaka* [Erbstück] ist, bin ich bestärkt durch das folgende entlehnt, den „Indische oudheden van het Rijksmuseum te Leiden bl. 79“.

Der letzte dieser Becher, 311 (e) stammt von dem Panumbahan von Kemirie ab. Der ehemalige Resident F. A. H. van de Poel, damals Assistent-Resident von Grisee gab dazu folgende Bemerkung an. Nach Überlieferungen soll der oben erwähnte Panumbahan 1698 unserer Zeirechnung nach gelebt und ein Einsiedlerleben in dem Gebirge Yang geführt haben. Gegenwärtig besteht noch eine dessa Kemirie, Distrikt Djember, Abteilung Bondowoso, Residentschaft Besuki, in deren Nähe der Kraton von Panumbahan gestanden haben muß. Der Berg Yang liegt auch von Bondowoso ungefähr 9000 Fuß über der Oberfläche.

Nach dem Tode des Panumbahan kam die Opferschale stets in die Hände der Abkömmlinge, die in sie nach dem Recht der Erstgeburt übergang. Der erste war Suwogatie; der zweite Tabun, der dritte Lembukitri, der den mohammedanischen Glauben annahm, der vierte Lembusanie.

Seitdem ist die Opferschale nicht mehr für feierliche Gelegenheiten gebraucht und wird sie durch Lembusanie als ein Andenken an seine Vorfahren bewahrt. Die unterste Reihe Abbildungen auf der Außenseite zeigen die zwölf Zeichen des Tierkreises; die oberste Reihe die Gottheiten, welche einem jeden dieser Zeichen geweiht sind. Ihre Namen von Aries beginnend sind:

I. Sangjang Pungung, II. Sambu, III. Wisnu, IV. Indra, V. Mestrie, VI. Waruna, VII. Sangjang Pangkas, VIII. Wandra Kurisia, IX. Rusanda, X. Tabada, XI. Sangjang Puguh, XII. Gana.



Abb. 8.

Die Jahreszahl 1230 der javanischen ist 1308 der christlichen Jahreszählung.

Auf dem Boden ist ein Stern mit acht Spitzen oder Strahlen, worin eine Vorstellung aus dem Ramajana von dem Kampf zwischen Rama und Hindrajit zeugt.

Solche Opferschalen sind noch durch brahmanische Bewohner in dem Tenggemberge von Pasuruan und Besuki bei feierlichen Gelegenheiten, Jahresfesten und Sterbefällen im Gebrauch. Der Priester tut unter dem Aussprechen von Gebeten dann Wasser und Blumen in den Becher. Bei Jahresfesten besprengt der Priester mit dem Wasser die Speisen, die Brahma angeboten und gewöhnlich auf einem besonderen Gestell plaziert werden. Bei Heiraten wird mit Wasser das Haupt der Braut und des Bräutigams feucht gemacht. Der Priester hält den Becher und jeder Anverwandte und gute Bekannte begibt sich abwechselnd nach dem Becher, um mit dem Wasser das Haupt von Braut und Bräutigam zu befeuchten.

Grisee, 10. November 1853.

(gez.) van de Poel
Assistent-Resident von Grisee.

Nr. 7. Angabe eines balinesischen Pedanda.

Monate und damit übereinkommende Tierkreiszeichen und Gottheiten.

Monat	Zeichen	Gottheit
1. Kasa	Mesa	Wisnu
2. Karo	Wresaba	Sambu
3. Ketiga	Mintuna	Rudra
4. Kapat	Rekata	Jama
5. Kalima	Singa	Metrie
6. Kanem	Kanija	Naja
7. Kapitu	Tula	Sanghijang
8. Kawulu	Mratjika	Durma
9. Kasanga	Danuh	Wasana
10. Kadasa	Meraka	Puka
11. Desti	Kumba	Pradjepati
12. Sada	Mina	Tatur

Nr. 8. Zodikalbecher durch mich innerhalb 1917—1919 inventarisiert.

Probolinggo Tengger		
1. Ngadisari		1266 Çaka
2. Wanatara		1251 „
3. Ngadas		1246 „
4. Putus		1284 „
5. Pakel		1269 „
6. Ledok Amba		1252 „
7. Argosari	(Sonne)	
8. Pandansari	abweichende Form	
Lumadjang Tengger.		
9. Kandang Tepus		1271 „
10. Kandangan	(Sonne)	
11. Bedaju Talang	abweichende Form, mit javanischen Sternbildern.	
12. Cutji alit	(Sonne)	
Pasuruan Tengger.		
13. Ngadivana		1253 „
14. Sedaheng		1274 „
15. Ngadiredja	(Sonne)	
16. Tosari	(Sonne)	
Malang Tengger.		
17. Gubuk Klakah	(Sonne)	
Bali.		
18. Blayu		1260 „
19. Ubud		1253 „
20. Tabanan	(Übergangsform nach dem nava-sanga Becher).	

Bali und Lombok.

Die Plejaden und der Orion in ihrer Bedeutung bei der Bestellung der Sawahfelder auf Bali und Lombok. Folgen wir den Ausführungen, wie wir sie in einem größeren Aufsatz lesen bei Wirz. Dr. Paul: Der Reisbau und die Reiskulte auf Bali und Lombok, Batavia: Albrecht 1927 (Tijdschr. v. Ind. T.-, L.- en Vk. deel LXVII, afl. 3 en 4).

S. 250—252: „Bei den *subak* [d. h. einer Anzahl von Grundstücken, die bezüglich der Bewässerung und Drainage dem gemeinschaftlichen Interesse der *sawah*-Besitzer unterliegen], welche über genügendes Wasser zur Berieselung der *sawah* verfügen, richtet man sich beim Beginn der *sawah*-Bestellung, nach dem Stand der Plejaden, und kann solches sowohl auf Bali, als auch dem benachbarten Java als Norm angenommen werden. Der Plejadenkult, der bekanntlich über die ganze Erde verbreitet ist, hängt wie sicher festgestellt, mit dem Ackerbau (Aussaat und Ernte) der Naturvölker zusammen, keineswegs aber mit abstrakten astronomischen Verhältnissen¹).

Auf Bali wird unter normalen Umständen der richtige Zeitpunkt, um mit der *Sawah*-Bestellung zu beginnen, angedeutet durch die Pleyaden (bal. *kértika*, jav. *lintang buluh*), wenn diese nämlich des Abends nach Sonnenuntergang unter ca. 45° am östlichen Himmel stehen. Rückt das Siebengestirn nach dem Zenith, so muß man mit dem Bepflanzen der *sawah* fertig sein, denn später, so heißt es würde der Reis nicht mehr gut gedeihen, und kann eine Mißernte sehr viel eher eintreten, als wenn man die obige Regel befolgt.

Auch der Orion (*tengala* = Pflug) wird zur Beobachtung und für die Zeitbestimmung der landwirtschaftlichen Arbeiten herangezogen, und gilt dies nicht bloß für Bali, sondern auch für das benachbarte Java und Sumatra und überhaupt den gesamten indischen Kulturkreis. Tatsächlich ist auch die Bezeichnung „Pflug“ für dieses Sternbild sehr weit verbreitet, selbst bei den alten Germanen gebräuchlich gewesen (*pluccaratum*), und hängt dies zweifellos damit zusammen, daß man diesem Sternbild bei der Zeitbestimmung der landwirtschaftlichen Arbeiten besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat.

Da der Orion auf die Plejaden folgt, werden diese auch als Vorboten des Orion bezeichnet, und hierauf weist auch die, dem Arabischen entnommene Benennung des Aldebaran hin (*al-dabaran* = der Hinternachkommende).

¹) Man vergleiche auch: K. v. d. Steinen, Plejaden und Jahr bei den Sudjanen des nordöstlichen Südamerika. Globus 65. E. Forstermann, Die Plejaden bei den Mayas.

Bei der Beobachtung dieser beiden Sternbilder gehen nun die Javanen und Balinesen auf sehr einfache Weise vor. Als Basis wird stets der östliche Horizont gewählt, wo der Orion bei Sonnenaufgang am 21. Juni, der sog. ersten *mangsa* zu sehen ist, nachdem die Plejaden bereits früher bei der Morgenbeobachtung die Ankunft des Orion ankündeten. Am 17. Oktober, zur sog. fünften *mangsa*, wenn die Sonne im Zenith steht, fährt man fort den Orion des Morgens vor Sonnenaufgang zu beobachten, der am 5. September, der dritten *mangsa*, nach dem Zenith rückt, um hierauf wieder nach Westen herabzusteigen, und mit der fünften *mangsa* zu verschwinden.“

S. 330: „In den tieferen Regionen beginnt man [bei den Sassakern auf Lombok] mit dem Bestellen der *sawah* am Ende der Trockenzeit, und achtet man auch hier auf das Sternbild der Plejaden (Kartikā) und den Orion (Pflug = *tanggala*). Wenn dieses letztere etwa unter 45° am östlichen Himmel steht, so ist es Zeit, um mit dem Anpflanzen der *sawah* zu beginnen. Es fällt dies so etwa in den sechsten oder siebenten Monat balinesischer Zeitrechnung. Im achten Monat muß man damit auf alle Fälle fertig sein, denn nachdem die Plejaden den Zenith erreicht haben, soll der Reis nicht mehr mit Erfolg gepflanzt werden können.“

Der Solor-Alor-Archipel.

In den Jahren von Anfang November 1928 bis Anfang Juli 1929 hatte der Frankfurter a. M. Ethnologe Vatter nach diesen Inseln eine erfolgreiche Reise mit seiner Frau unternommen und bei jener auch dem Gebiete der Sternwelt seine Aufmerksamkeit geschenkt. Wir hören von den Plejaden, eine Ansicht über die Mondfinsternis und namentlich kleine Erzählungen, wie die beiden großen Himmelslichter entstanden, die Plejaden an den Himmel kamen und vom Abendstern. Das sind im wesentlichen die Beobachtungen, die hier für uns in den Vordergrund rücken. In seinem prächtigen Werke hat der Reisende: Vatter, Ernst, Ata kivan unbekannte Bergvölker im tropischen Holland. Leipzig: Bibliographisches Institut A.-G., 1932 darüber berichtet.

S. 110: „Die Aussaat [des Reises] beginnt kurz vor Eintritt der ersten stärkeren Regenfälle, d. h. Ende November oder Anfang Dezember. Der Tuan tanah [Herr über das Land] bestimmt den richtigen Zeitpunkt nach der Stellung der Plejaden am Himmel.“

S. 127: „Auf Solor, wo wiederum nur die Frauen zwischen den Stangen tanzen, gehörte es zu den Zauberhandlungen, die bei Mondfinsternissen vorgenommen werden, um den Mond wieder hell zu machen. Außerdem wurde ebenso wie in Ost-Flores, mit Trommeln und Gongs ein ohrenbetäubender Lärm vollführt.“

S. 128: „Nach Anschauung der Eingeborenen war auch der Mond ursprünglich eine Sonne und ein Tagesgestirn, nur brannte es noch viel heißer vom Himmel herunter als die gegenwärtige Sonne. Ein Mann namens Këlëramatan verkroch sich wegen der Hitze in ein Kürbisgefäß, aber schließlich wurde es ihm zu bunt, und da schoß er die heiße Sonne vom Himmel herunter. Da ward es Nacht, und die herabgeschossene Sonne wurde zum Monde.“

S. 163: „Er [Kala] erzählte von der Sonne, daß sie die letzte sei von vielen Sonnen, die früher am Himmel standen und die Erde mit ihren heißen Strahlen versengten. Da war jedoch ein Dorf namens Rëra („Sonne“) Datu, und darin lebten winzig kleine Männer und Frauen, aber es waren keine Kinder, sondern ausgewachsene Menschen, die schnitten sich lange Bambusstangen zurecht und stocherten mit ihnen alle Sonnen bis auf die eine, die jetzt noch leuchtet vom Himmel herunter. Er erzählte vom Mond und dem mächtigen Waringinbaum, der in ihm zu sehen ist und unserem „Mann im Mond“ entspricht. Weiter vom Siebengestirn: es waren sieben Männer und eine Frau, namens Pari, und als sie sich mit einem fremden Manne verging, jagten sie sie fort. Die sieben Männer und die Frau sind jetzt am Himmel, aber auch dort meiden sie sich: wenn die Männer (das Siebengestirn) am Himmel emporkommen, steigt Pari (der Abendstern) herab.“

Timor.

Kruyt, Alb. Dr.: De Timoreezen. 's Gravenhage: Nijhoff 1923 (Bijdr. tot de T.-, L.- en Vk. v. Ned. Ind. dl. 79).

S. 468—471: „Vor Sonnen- und Mondfinsternis ist man bang, da dann jemand aus dem Häuptlingsgeschlecht (*usif*) dem Glauben nach sterben muß (Annas, Amarassi und Amanuban), weil dann eine ansteckende Krankheit über das Land kommen wird (Amanuban), da auf solch eine Naturerscheinung große Trocken-

heit folgen wird (Pene). In Mollo sagt man, daß bei Mondfinsternis der Mond durch die Hitze der Sonne verbrannt wird. Nirgends habe ich eine Vorstellung entdeckt, als ob die Sonne den Mond bei einer Finsternis aufessen würde, oder daß Sonne oder Mond durch einen Drachen verschlungen würden.

In Annas und Amanatun macht man sich keine Vorstellung wie die Erdbewegung, *nain nunus*, entstehen würde. In den anderen Landschaften wird mir erzählt, daß jemand die Erde schüttelt. In Amanuban ist dies ein Mann, Neno mataus genannt, der mit einer eisernen Kette an den Pfahl genietet ist, auf dem die Erde ruht; auch der Pfahl ist von Eisen. Wenn der Mann an seiner Kette ruckt, zittert die Erde. In Pene ist es Usif Neno selbst, der die Erde beben läßt. In Mollo erzählte man mir von einem Wesen, daß das Antlitz eines Büffels habe und das *foti* heißt. Das Wesen trägt die Erde und wenn es sich bewegt, zittert sie. Bei diesem Schütteln läßt es eine Krankheit los, welche die Menschen ergreift.

In Amarassi bringt man die Erdbewegung mit dem Mond in Zusammenhang. Man erzählt dort, daß in dem Mond ein Waringinbaum wächst, worunter eine Frau sitzt, um zu weben. An diesem Baum sind zwei Zweige, an dem einen davon ist ein schwarzes Schwein gebunden. Dieses Tier ruckt dann und wann an dem Zweig, um loszukommen und jedesmal, wenn es dies tut, bewegt sich die Erde . . .

Die Frau, die gemäß der Amarasier in dem Mond sitzt, heißt Be Koae. Sie ist fortwährend mit Weben beschäftigt. Darum bringen alle Mädchen, die weben lernen gehen, erst dem Mond ein Opfer. Sie tun dies, wenn der Mond drei Tage alt ist. Es geschieht morgens, wenn der Morgenstern scheint, denn dieser muß dem Mond das Dargebotene überbringen. Bei dieser Gelegenheit wird ein Opferpfahl, *hau tes*, aufgerichtet und auf dem Stein, der oben in dem Wurzelteil des umgekehrten Stammes liegt, legt man gestampften Reis und Schnabel und Federn eines weißen Hahnes. Während die Bittstellerin etwas Reis in die Hand nimmt, hebt sie diesen nach dem Stern empor. Auch in anderen Gegenden bringt man dem Mond wohl Opfer, sowie man mir in Mollo und in Annas erzählt. Hierbei wird aber kein Opferstein oder -pfahl gebraucht, sondern der Reis und das Fleisch, die ihm gewidmet werden, werden in ein spitzes Körbchen, *towe*, gelegt, worauf dies nach dem Mond emporgehoben wird, unter dem Aussprechen eines Gebetes. Dies wird am ersten oder zweiten Abend vor Neumond getan, wenn die Sichel kaum eben zu sehen ist.

Allgemein ist die Vorstellung, daß Sonne und Mond getrennt sind, nur einmal im Monat kommen sie nahe zusammen, nämlich wenn sie zugleich untergehen. Auf die Mondstände wird nicht im Verband mit dem Landbau achtgegeben. Bloß für Neumond, erstes Viertel, Vollmond und letztes Viertel hat man Namen. Diese sind: *funan maten*, Neumond; *funan bole*, wenn er eben zu sehen ist; *funan nantetu*, erstes Viertel; *funan nateme*, Vollmond; *funan heonen*, wenn er ein wenig abgenommen hat, *funan saen meo*, letztes Viertel.

Die Vorstellung, die man wo anders im Archipel findet, als ob die Sterne die Kinder des Mondes sind und die Sonne keine Kinder hat, weil sie sie aufgegessen haben soll, habe ich auf Timor nicht angetroffen. Wenn die Mondsichel kaum sichtbar wird und sich im Augenblick ein hellerer Stern eben in ihrer Nähe befindet, sagt man in Mollo, daß jemand von dem *usif* Geschlecht sterben wird.

Der Morgenstern heißt *faif* (oder *fafi*) *nome*; der Abendstern *meuk funu*. Diese zwei werden nicht allein als Kinder sondern auch als Abgesandte von Usif neno angesehen. Sie kommen zählen, wieviel Männer und wieviel Frauen unter den Menschen sind, und wieviel Exemplare von jedem Geschlecht bei den Tieren. Sie kommen schauen, wer da während der Nacht, in der das Auge von Usif Neno nicht mehr alles sehen kann, Böses tut, und man denkt bei diesem „Bösen“ zu allererst an Diebstahl und Ehebruch.

Auch auf Timor spielt das Siebengestirn eine Rolle bei dem Landbau, denn man blickt nach dem Stand dieser Sterngruppe, um die Zeit zu bestimmen, bei dem man mit dem Ackerwerk beginnen muß. Dieses Gestirn heißt überall *maklafu* oder *ma'lafu*. Wenn es beim Zunehmen des Abends aufkommt, weiß man, daß es die Zeit ist, um mit der Arbeit auf dem Felde zu beginnen.

Noch mehr Sterne tragen Namen. So heißen der Gürtel und das Schwert vom Orion in Mollo: *siel lak bat* (die gekreuzten Sterne), auch wohl *siel eno kwat*. In Amanatun sieht man in dem Gürtel vom Orion Menschen, die Bambusköcher mit Palmwein tragen, und darum heißt dieser Sternkomplex: *loi tuwa*, „*tuwak* tragen“. Wenn diese Sternbilder heller scheinen, sagt man, daß die Lontarbäume viel Saft geben werden. Sind sie aber matt, dann wird der Zuckervorrat nur gering sein. In Annas heißt der Gürtel *teta henu* und das Schwert *mantoï ntua*. In Lotas heißt dieses Sternbild *fue oëf*, was „Erbsenwasser bedeutet“; warum es so genannt wird, wußte man mir nicht zu sagen.

Dann kennt man noch andere Sterne, die ich nicht näher habe bestimmen können. So spricht man in Molle und Amarassi von einem Bild von vier und zwei Sternen, die einfach nach ihrer Anzahl *ha* „vier“ und *nua* „zwei“ genannt werden. Wenn die „vier“ bei Zunahme des Abends hinter den westlichen Horizont tauchen,

soll es vier Tage regnen, gehen die zwei zu diesem Zeitpunkt unter, dann wird es zwei Tage hintereinander regnen. In Amanatun kennt man ein Sternbild von fünf hintereinander stehenden Sternen; die ersten zwei heißen *feto*, „Schwester“, die folgenden zwei *naif beif* „Großvater, Großmutter“; den letzten nennt man *mangkanu makuka* „junges Mädchen“. Mit diesem Sternbild ist keine Erzählung verbunden. Ganz hinten kommen noch zwei Sterne, die *feto mnasi* „alte Schwestern“ heißen. Wenn *mangkanu makuka* abends am Horizont verschwindet, kommen die Regen durch; wenn die *feto mnasi* zu diesem Zeitpunkt verschwinden, dann wird es stark regnen und es ist hohe Zeit, um den Mais zu pflanzen. Hier kennt man auch noch eine Stelle von drei Sternen in einer Reihe, die *manu* „Huhn“ heißen.

In Amarassi läßt man noch einen alleinstehenden Stern sehen, der den Namen *kaik fenai* „Frauendieb“ trägt. Es wird erzählt, daß dieser Stern den Frauen lehrt, Ehebruch zu treiben. Er kommt dazu nach unten und zwingt die Frauen sich anderen Männern hinzugeben. Ist ein Ehebruch herausgekommen und gerächt, dann gibt der Ehebrecher diesem Stern zu essen, um damit von ihm Abschied zu nehmen, damit er nicht wiederkommen soll, um die Frau noch einmal zum Ehebruch zu verleiten. Man erzählte mir dabei, daß dieser Stern ein herabgefallener Mensch sei, der sich stets mit Frauen in Verbindung zu setzen sucht.“

Fiedler, Hermann: Die Insel Timor. Friedrichsaegen-Lahn: Folkwang-Auriga-Verlag 1929. 91 S. 162 Bild. auf 55 Taf. 1 Kt. 4^o.

S. 78: „Die Sterne, besonders das Siebengestirn (*maklafu* im Dawan), Gürtel und Schwert des Orion, auch die Milchstraße (*lanan noil neno* = Weg des Himmelsflusses) geben an, wann landwirtschaftliche Arbeiten vorzunehmen sind. Auch einige andere Sterne beobachtet man und schreibt ihnen, wie dem Mond Einfluß auf das Leben zu. Ein Stern ist der Verführer der Ehefrau; der Weberin im Mond opfert das junge Mädchen, das weben lernen soll. Der Mond hat auch Einfluß auf das Aufsteigen und Abnehmen der Säfte im Tier- und Pflanzenreich; gewisse Handlungen, z. B. das Fällen von Sandelholz, werden daher durch seine Phasen bestimmt. Man zählt die Zeit nach Monden, aber eine Jahreseinteilung ist nicht bekannt.“

Südwest-Inseln.

Letti und Moa.

Bei der Durchsicht der Sprachstudien, die Prof. Dr. Jonker in diesem Gebiet des malaiischen Archipels unternahm, fand er eine lettinesische Erzählung von der Mondfinsternis und wenige Hinweise, die sich mit Himmelskörpern beschäftigen.

Jonker, J. C. G.; Lettineesische taalstudien. Bandoeng: Nix 1932 (Verhandel, v. h. Kon. Bat. Genootsch. v. K. en W. deel LXIX).

S. 51.

Über die Mond-Eklipse.

„Noch immer sagen wir: Wenn der Mond dunkel wird, dann werden da außergewöhnliche Unglücksfälle geschehen; oder sonst werden einige der Großen des Landes zum Sterben kommen; falls dies nicht geschieht, dann wird das eine oder andere Fahrzeug auf der See verunglücken. Doch die Ursache (dieser Verdunkelung) ist von altersher so. Die Sonne, der Mond und die Erde treffen wiederholt zusammen, und . . .¹⁾ Als dann sagen wir, daß die Sonne stirbt, desgleichen auch der Mond. Die Holländer wissen stets voraus auf den wievielisten Tag die Sonne sich verdunkeln wird; desgleichen auch betreffs des Mondes. Sagen sie z. B. von dem Tag: In diesem Monat wird da eine Sonnenfinsternis statthaben, dann wird auch solche nicht fehlen, so auch von einer Mondeklipse. Sieh, wenn sie heute sagen, diesen Monat, an diesem Tage und um die Uhr, wird der Mond ganz verdunkeln; oder auf ein anderes Mal, daß seine halbe Seite nur verdunkelt sein wird, dann wird sich solches nicht irren. Ei sieh dies: Mein Herr sagt, daß den 22. August abends 8 Uhr der Mond teilweise sich verdunkeln wird, was dann wirklich geschehen wird. Darum, obschon dies geschieht, glauben wir doch nicht, daß da, in Folge davon ein Unheil auf der Erde geschehen wird; weil von den frühesten Zeiten, nämlich von Ewigkeit an tatsächlich die Eklipsen Platz gehabt haben. Doch Ihr, Heiden, sagt, daß so etwas ungewohnt ist, aber das ist nicht so, und darum fürchtet solches nicht, denn es hat mit allem den Menschen nichts; es hat nichts zu bedeuten.“

¹⁾ Und dadurch stellen sie sich einander abwechselnd in den Schatten; dies hat der Schreiber beifügen wollen, doch vergessen.

Lettinensisches und moasches Wörterverzeichnis.

S. 134: „*Lera, lere*, die Sonne . . . *lera n'mai*, die Sonne kommt auf, . . . *lera naloi*, die Sonne ist groß, des Morgens 7 Uhr; *lera nakniait- o*, . . . des Morgens 9 Uhr; *lera nakdede*, die Sonne steht im Zenith, mittags; *lera nkili* die Sonne verbirgt sich, 1 Uhr nachmittags; *lera nseri*, die Sonne steht schräg, 2 Uhr; *lera nwoki*, die Sonne kühlt ab, 4 Uhr; *lera n-lā- o*, die Sonne geht heim, 6 Uhr; *lera n-metam- o*, die Sonne ist dunkel, 7 Uhr abends; *lera n-mati*, es ist Sonnenfinsternis.“

S. 226: „*Wulla, wulle*, Mond . . . *Moa wolla, wolle*; *Kisser wollo*; *Roma wulla*. [Mal.-polyn. *wulan*].“

S. 175: „*Ptuna, ptune*, Stern . . . *ptun or- lai*, Schweifstern, Komet; . . . *ptune manu* ein Sternbild, das Siebengestirn? . . .

[Rott. *nduk, Kup. bdun* usw. aus **witún*, mal.-poly. *wituəng, wintuəng* mit zugefügtem a]; . . .“

S. 206: „*Tiona, tione, Moa*, Stern.“

Kai-Inseln.

Eine kurze Notiz besagt, daß dort zwei Gestirne bekannt sind, die in dem Abschnitt „Tijdrekening der Encyclopädie van Ned. Indië“, aanvull. afl. 3, 1922, genannt werden.

S. 67: „*Roche und Hai-Skorpiön und Siebengestirn*.“

Neu - Guinea.

Stolz, der zu dem großen Neuguineawerk von R. Neuhauß, Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1911. Bd. 3 über die Umgebung von Kap König Wilhelm einen größeren Bericht beisteuerte, schreibt:

S. 261: „Sonne und Mond zogen in alten Zeiten gemeinschaftlich ihre Bahn. Eines Tages jedoch gerieten sie in Streit und schlugen einander los. Der ältere Bruder, die Sonne, verprügelte den jüngeren, den Mond, derart, daß dessen Augen ganz klein wurden, daher sein schwächeres Licht. Voll Zorn verbot die Sonne dem Mond, fñrderhin mit ihr zu wandeln. Daher kommtes, daß die Sonne am Tage am Himmel steht, während der Mond des Nachts seine Bahn zieht. Bei Eintritt einer Sonnen- oder Mondfinsternis, glaubten die Leute ihnen beistehen zu wollen, weil sie sonst erschlagen werden könnten. Sie taten es indem sie mit Pfeil und Bogen sich bewaffneten und aus ihren Häusern sprangen. Sternschnuppen gelten als die Augen der *Tuase* (ein Geist, der sich in der Luft aufhält), *Tua* wird als Sternenträne bezeichnet.“

In recht ausführlicher Weise werden wir jetzt Berichte lesen von Forschern, die längere Zeit bei den Marindanim weilten. Ebenso vom Missionar Stephan Lehner, der seit Jahrzehnten eine lange Tätigkeit bei den Bukawac zu verzeichnen hat im ehemaligen deutschen Teil dieser großen Insel Neu-Guinea. Ich hatte ihn gebeten, mir Mitteilungen über Sternkunde und -glauben zu machen. Er schrieb mir dann, was er noch nach dieser Richtung hin in Erfahrung bringen konnte bei seinen Eingeborenen. Der Bericht zeigt bereits Spuren, daß manches Alte schon verschwunden ist, die heutige Generation vieles durch den Mund der alten Leute zu berichten weiß. Wir sehen hieraus wieder einmal die Notwendigkeit, auf dem hier von mir gepflegten Gebiete rastlos weiter zu sammeln, ehe es zu spät wird.

Vertenten, P.: De Marind-Anim. 's Gravenhage: Martinus Nijhoff 1921 (Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië Deel 77). Ihre Sternkunde.

S. 182—192: „A priori wissen wir, daß ein Volk so primitiv wie die Marindanim keine tiefgehenden Studien und Ansichten über diesen Stoff besitzt. Ein Tierkreis ist ihnen unbekannt. Obwohl sie ziemlich genau wissen, wann die Sonnenwende ist, ziehen sie in erster Linie den Stand der Sterne dabei nicht zu Rate. Sie sehen immer, wo die Sonne im Meere (oder auf dem Lande) emporsteigt oder untergeht, und das sagt ihnen zur Genüge, in welcher Jahreszeit sie sind . . .

Wohl haben die Marindanim acht Sternbilder, von denen vor allem eins sie interessiert: die *punō*; sogleich kommen wir darauf zurück . . .

Weil die Marindanim die Sterne als lebende Wesen betrachten, als *tanamē anim*, als *dēma's*, so müssen wir die Wörter erst definieren.

Tanamî anim bezeichnet: Menschen, lebende Wesen von früher, lange vor diesen, Voreltern.

Dêma's sind wunderliche Wesen einer höheren Ordnung deren Ursprung in dem Unbekannten, Vergangenen (der meisten jetzt) liegt . . .

Die *Dêma's* bewohnen mit Vorzug Flüsse, Wälder, Hügel, aber sie sind daran nicht gebunden, sie können auch auf Wanderschaft gehen, so z. B. gibt es Sterne, die hier unten ihr Haus haben, was sie nicht hindert, nachts am Himmel zu sitzen. Wie dies allemal möglich ist, muß man den Marindinesen nicht fragen, das weiß er selbst nicht, aber es ist so . . .

Die Zauberer, *jëmæssäv*, können die *dêma's* in ihrer wirklichen Gestalt sehen, wenn sie im Zustand der Betäubung sind, worin sie sich durch das Zusichnehmen eines aus bestimmten Kräutern und gekauten Baumrinden hergestellten Trankes bringen . . .

Weiter muß ich bemerken, daß, wenn sie von dem „Pfeil“ oder „der Krabbe“ sprechen, das noch nicht sagen will, daß sie die Sterne als eine echte Krabbe ansehen; nein, das Sternbild hat nur Beziehung auf die äußerliche Form, worin sie sich uns zur Schau stellen. Die zwei Sterne z. B., die den „Pfeil“ bilden, sind *iwâg* (= Jungfrau im heiratsfähigen Alter) aber natürlich *Dêma-iwâg*.

Vorzugsweise sehen sie in den Sternen kleine Knaben: *patur* und *iwâg* Jungfrauen. Die spielen auch in den *Dêma*-Legenden eine große Rolle. Was in Europa Prinzen und Prinzessinnen sind, das sind schöne Knaben und lieblich gezierte *iwâg* für die Marind-anim.

Daß sie die Sterne täglich als lebende Wesen, menschliche Wesen, ansehen — obwohl sie dann von höherem Rang sind — ergibt sich aus ein paar Volksgesprächen, die sie für wahr halten.

Einst hatten Sagèb und Kuni (zwei Brüder, Knaben von 12—14 Jahren) ein kleines Boot aus leichtem Holz hinter unserem Terrain in Okaba gebaut. Die Sonne war beinahe untergegangen und ich wollte einmal sehen, wie weit sie schon damit standen. Es war klar. Morgen werden sie es nach dem Meere schleppen. Sagèb deckte es mit jungem Klapperblatt sorgfältig zu.

„Sagèb, warum tust Du das?“ Er schloß ein Auge und mit dem anderen in die Luftschauend, sagte er: „*Tuan, wajar kônô dap' isèp kusun*“ = Herr, sonst werden die Sterne darin p . . sen und dann kommen Löchelchen hinein. Einer gleichen Eigentümlichkeit der Sterne schreiben sie die blaß braunen Flecke, die man auf einigen jungen Pisangblättern findet, zu; fault der junge Schößling aus, dann haben die Sterne sicher Schuld daran.

Die „*Punô*“.

(Unsere Plejaden.)

Siehe [Abb. 9, Fig. 3.] — Das ist wohl das meist bekannte und besprochene Sternbild.

Nach ihnen sind es „*patur*“, kleine Knaben in einem *kabu* = Korb. Sie stehen auf einem Bein „*îp'vahamin*“ und lassen den Fuß des anderen auf dem oberen Knie des ersten ruhen. Sie blicken über den Rand des Korbes hin.

Da ist eine Sage von kleinen Knaben, *Dêma-patur*, die mit der Mutter auf Reisen gingen. Mutter trug sie in einem Korb auf dem Rücken. Sie schliefen auch in diesem Korb. Sie verwandeln sich in Vögel.

Dies sind ganz andere Jungen als die „*punô*“ — später kommen wir darauf zurück — ich ziehe das hier nur heran, damit die Vorstellung nicht bereits zu fremd erscheinen sollte.

Wenn die *punô* im Westen abends nicht mehr sichtbar sind, sagen sie „die Knaben sind aus dem Korb gelaufen“. Dann spazieren sie eben unter dem Horizont, vom Süden nach dem Osten, um daselbst nach bestimmter Zeit morgens, bevor die Sonne aufgeht, wieder zu erscheinen.

Das weiß jeder bereits sehr bald. Der Marindinese jedoch bringt viele Nächte wachend zu (und noch mehr Tage schlafend) . . . In allen Fällen wissen sie jederzeit, was da am Himmel vorgeht und nicht sobald sind die Plejaden morgens früh wieder sichtbar, obgleich es jeder weiß: „*Punô mendap huzè*“, die *Punô* sind weiter zum Vorschein gekommen!

Sie wissen, daß nun die große Trockenheit beginnt, die *samb pîg*, und freuen sich darüber. Es ist die Zeit, neue Gärten anzulegen, die Zeit, um zum Aufenthalt zur Erholung und Zurückgezogenheit ins Hinterland zu gehen, die Moskitos sind so gut wie verschwunden und man kann ruhig unter freiem Himmel schlafen, da Regen in den ersten Monaten nicht in der Luft ist.

Kîw Êtê.

(Die Hyaden.)

Siehe [Abb. 9, Fig. 3.] — Kaum sind die *Punô* oben oder die Hyaden (das bekannte Sternbild in V-Form) werden auch sichtbar. Der Marindinese nennt das *kîw-etê*

= Hirnschädel des Krokodils, der auch die V-Form hat. Jedes Kind kennt ihn. Die Eltern zeigen sie in hellen Nächten den Kindern. Vor allem sind es die Großeltern, *amei*, und vor allem die Großväter, die dann mehr Vater oder Mutter mit den Kleinen spielen, ihnen die glänzenden Figuren am Himmel zeigen und *Dëma*-Märchen erzählen, wonach die Kleinen mit offenem Mund und strahlenden Augen aufhören.

Der *Ko-Ēsaman Anim*.
(Gürtel des Orion.)

Ko-Ēsaman heißt: Nebeneinander stehen oder laufen (darum noch nicht dicht zueinander). Wenn der Mond sich naht und die Knaben in einigem Abstand voneinander mit Bogen und Pfeil in die rollenden Wogen treten, um Fische zu schießen, dann hört man sagen: *ip' ko-Ēsaman*. Und so sehen sie des Nachts am funkelnden Himmel die drei großen Sterne (den Gürtel des Orions oder die drei Könige) als drei schöne *patur*s, die Fische im Meere schießen. Hinter ihnen steht ein kleinerer Knabe, um den geschossenen Fisch umzuschütten; er hält dazu eine Schleife in der Hand: *karar ma hanir*, anderen zufolge trägt er ein Körbchen, das ist der „*wadë k'ôgë anëm*“. Hiermit ist der kleinere Stern in der Region des Schwertes vom Orion gemeint.

Sie Sangaseëers sehen in diesen drei großen Sternen drei Knaben: *Kaädë*, *Dajō* und *Worīw*, die in einem Graben beim Fischen nach *kahak* (= *orib*), kleinen fetten Süßwasserfischen, die man am Ende der Regenzeit in allen Gräben findet, sind.

Ngus.
(Der Krebs.)

Siehe [Abb. 9, Fig. 1.] — Das den meisten merkwürdige Sternbild ist wohl die *Ngus* oder große Krabbe, weil es mit unserem Sternbild dem Cancer oder Krebs zusammenfällt. — Krebs ist eine weniger richtige Übersetzung von Cancer, dieser ist doch nach alten Sternkarten und dem Zeichen im Tierkreis (siehe Abbildung) kein Krebs, sondern eine große Krabbe = *ngus*.

Hat man es hier mit einem bloßen Zufall zu tun oder ist es ein Überbleibsel aus dem längst Vergangenen?

Jedenfalls deckt das eine Bild nicht vollkommen das andere nach dem Marindinesen ist der Sternhaufen in dem Krebs der Körper der Krabbe und die zwei Sterne γ und δ sind die Scheren, welche zwei Sterne nach unserer Sternkarte die Augen des Cancer sind.

Wenn sie das Bild sehen, denken sie stets an die echten *ngus*, die großen Krabben, die sie mit einem Stück Kokosnus so herrlich als Zuspseize verzehren können.

Dangoi.
(Südliche Krone.)

Was wir südliche Krone nennen, heißt der Marindinese mit viel größerem Recht *Dangoi*, weil das Sternbild viel mehr einem Dangoi als einer Krone gleicht.

Wenn ein *ēwati* (heiratsfähiger Jüngling) im Festschmuck ist, dann steckt er den *dangoi* an, d. h. verschiedene Casuarfedern werden aufeinander geschoben in der Form eines umgekehrten i und am Ende steckt man eine cremefarbige getupfte Schwanzfeder einer *bobodi*-Tauben.

Siehe [Abb. 9, Fig. 5.] — Bei jeder Bewegung seines elastischen Ganges wippt die Feder rhythmisch mit. Freunde und Bekannte bewundern ihn: *Dadgoi-ti-ejèpidi* = sieh ihn mit seinem *dangoi*! Und er geht schweigend seinen Gang, aber genießt in Ruhe.

Kād-Anim und *Ēpani*.

Ist der „*dangoi*“ sichtbar, dann stehen auch die *kād-anim* am Himmel. Man erklärt das bestens durch „die Fischerinnen“. Die Frauen hier stricken sehr geschwind große runde Fischnetze von Kokosseilen, *kīpa* genannt, mit einem nicht zu tiefen Sack: *ōmbō*. Rundherum ist das Netz an einem dünnen, rundgebogenen Bambus, *tarangar*, befestigt.

Die Manier des Fischens ist diese: Zwei Frauen hantieren mit einem Netz, die eine rechts, die andere links. So gehen sie in das Meer. Sehen sie Fische, dann schöpfen sie mit dem Netz, schlagen den Fang mit einem Stock lahm und die Beute geht in ein Körbchen, das sie mit einem Band über der Stirn auf dem Rücken tragen. So mit dem Fischnetz laufen heißt „*kād*“.

Die zwei Sterne nun von dritter Größe links und rechts von Altaïr in „dem Adler“ nennen die Marind-anim *Kād-anim* = die Fischerinnen. Sie tragen ein rundes Fischnetz und werden darum auch die *kapi-ti* oder „die mit dem Fischnetz“ genannt. Altaïr selbst ist der Sack (*ōmbō*) des Fischnetzes. Nach dem Band (*tarangar*), woran es festsetzt, nennt man sie auch die *tarangar-ti*, die mit dem *tarangar*.

Auf einigen Abstand rechts nach ihnen kommt ein großer Fisch zu angeschwommen; der *ēpani*. Das ist ein schöner Fisch mit roten Augen, sehr gut von Geschmack. Was sie „*ēpani*“ nennen, ist unser Sternbild, der „Delphin“, siehe [Abb. 9, Fig. 2]. Auf sie zeichnete ich die gewöhnliche graphische Vorstellung eines Fisches bei den Marindanim, sowie ich sie auf Booten und auch an dem flachen Meeresstrand durch Knaben mit einem Pfeil gezeichnet antraf.

Ambata und Tāt.

Der Pfeil der Marindanim besteht aus einem Schaft (Rohrstiel = *tāt*), die untere Fläche wird abgeschnitten, um bei dem Abschießen mit dem flachen äußersten Ende gegen die breite Schnur von Bambusbast gedrückt zu werden. Je nach der Spitze werden die Pfeile in allerlei Sorten unterschieden. Der vierspitzige Pfeil, um Fische zu schießen, heißt *ambata*.

Ambata ist nun der Name der beiden Sterne erster Größe α und β vom Centaurus (zwischen dem südlichen Kreuz und Altar). Wie ein Pfeil kommen sie am südöstlichen Horizont auf und sinken im Südwesten in das Wasser. β ist die Pfeilspitze α der *tāt*, welchen die *Dēma's* flach abschneiden mit einer *ahatip* (Schneidemuschel — Muschelart) sobald α über dem Horizont ist.

Wenn nach Sonnenuntergang der *Ambata* im Südosten aufkommt, dann zeigt ein jeder danach. „*Ambata mendap huzē*“ sagen sie: „die *Ambata* sind zum Vorschein gekommen“. Aus diesem Sinn sieht man, daß *Ambata* hier in der Mehrzahl gebraucht ist (der Pfeil hat auch vier Spitzen). Es sind *Iwäg*, *Dēma-Iwäg* und alle Menschen nennen jetzt die Namen der Spitzen drüben der englischen Grenze, wo die *Ambata* und andere *Dēma's* wohnen — also nach der Überlieferung — und die meisten Erwachsenen noch auf ihren Kriegszügen sahen. In einem Atem nennen sie die Namen wie man einen geliebten Abwesenden nennt, wenn man an ihn denkt (*kuhum* heißt das): „Emēr anēm anē huzē! — Upad! — Sarapadō Awih — Wōrēkō! — Dōrawēr! Sawēr! — Wangma“! Das sind alles Ortsnamen, deren Bedeutung auf eine Legende weist. So gern würden sie die Strecken einmal wiedersehen und noch lieber auf Kriegspfad wandeln; aber das ist nun aus. Und in ihrer Einbildung sind die Orte viel schöner und anziehender als in der Wirklichkeit, vor allem Wangma.

„Wangma“, Herr, „das ist nahe bei dem Strand“. Es ist ein großer Wald, der schön gejätet und gefegt wird durch den *Dēma-Iwäg*. Dort wohnen die *Ambata* dort ist eine große Wassergrube und ein großer Hügel.

Anmerkung verdient, daß man die *Ambata* und *Tāt* gerade dort oben am Horizont verschwinden sieht, wo sich die Ortschaften befinden.

Das ist nun der *Samani mandōw* = der Krätzemonat, der Wind weht aus dem Süden, die *Pig* (trockene Zeit) beginnt. Auf dem Strand findet man viele schmackhafte längliche Schaltierchen *Mumu*.

Ongtapa-Li.

Alle roten Sterne heißen *Ongtapa-li*, d. h. Funken brennender Klapper-[Kokosnuß]schale, die in der Nacht rot brennen.

Von den Sternen sagen sie auch, daß sie funkeln (*amuh*), während die Planeten (*ōvōm*) *kindē dēhi* sind, d. h. mit unbeweglichem Auge vor sich hinstarren. Dennoch verwechseln sie mehr denn einmal Sterne und Planeten, wenn diese in der Mitte des Himmels stehen. Mit dem Morgenstern (Venus) irren sie sich niemals, das ist der *ōvōm*. Sogleich mehr darüber.

Gum (auch *Sōprē*)

das ist Holzasche. Man hört vor allem *gum*: weiße Holzasche. Sie meinen damit die Milchstraße, und sicher gleicht diese mehr der weißen Asche denn der Milch. Es sind kleine Mädchen „*kiwasom*“, aber natürlich *Dēma-kiwasom*, die am Himmel stehen. Der Marindinese spricht vor allem über die Milchstraße in der trockenen Jahreszeit (Ost-Monsum) und dann ist sie auch unbedingt am schönsten.

Patarē

d. h. Gräber; so nennen sie ein paar große Sternhaufen an der südlichen Hemisphäre, die dieselbe Farbe wie die Milchstraße haben. Nach ihnen (vor allem in *Imáz*) sind das Gräber, über die Kalk ausgestreut ist.

Ōvōm

ist erstens der Morgenstern (Venus), welcher sich hier so herrlich leuchtend wie eine große weiße Flamme erheben kann. Man nennt ihn auch *Pig-ōvōm*. Kommt ein zweiter Planet vor oder nach dem Morgenstern auf, dann sprechen sie von *Mahai* = erster und *Es* = letzter *ōvōm*.

Ich meine, daß es 1913 war, daß von Venus mit einem anderen Planeten eine Konjunktion stattfand. Jeden Tag kamen sie näher aneinander, um sich danach

wieder voneinander zu entfernen. Diese schöne Erscheinung entging ihnen nicht und sie machten uns darauf aufmerksam.

Die Morgensterne sind auch *Dēma-īwāg*, Venus-Arap, der andere Mandi. Beide wohnen in dem einst so berühmten, jetzt beinahe leergeschlagenen Wald des *Dēma Brawa* hinter Buti, einem Bezirk nach Südosten von Merauke auf dem Sandrücken . . .

Anmerkung verdient, daß man vom Dorfe Buti ab am Seestrand den [die] Morgenstern[e] über dem Brawa-Wald aufgehen sieht.

Wenn Menschen von Buti auf Reisen sind, z. B. nach dem befreundeten oder verwandten Sangasē und sie sehen da morgens den Morgenstern, dann nennen sie den geliebten Platz „*īwāg ip wahamat*“, „*Arap-Mandi*“! und dann denken sie an zu Hause. Das heißt „*Kuhum*“ sowie ich bereits sagte und mehrere Male bekommen sie dann Heimweh und rollen ihnen die Tränen aus den Augen. Auch dieser Eindruck — man vergesse das nicht — ist so wie die meisten ihrer Eindrücke oberflächlich, von kurzer Dauer, von einem Augenblick.

In [Abb. 9, Fig. 4] sieht man verschiedene Abbildungen von *Ovōm* und *Wajar* (Stern). Man findet sie auf den verzierten Pfosten der Festhäuser, auf dem Gari (großen Tanzapparat der Majō's) auf Trommeln, öfters auch aus *puki* (= dem breiten Unterteil des Sagostengels) geschrieen und bemalt für den Giebel der Hütten. Mit einer hölzernen Pinne werden sie dagegen befestigt.

Korarēb Anum oder *Korarak-Anum*

so heißt die Venus, der Abendstern.

Sie scheinen nicht zu wissen, daß *Ōvōm* und *Ko-arak-anum* ein und derselbe Planet sind. In der Regenperiode geht „Venus“ einige Zeit nach der Sonne unter. Wenn sie dicht an den Horizont kommt, entziehen die Nebel sie ihrem Auge und lassen sie dann wieder durchscheinen. Dieser Tatsache verdankt sie ihren Namen.

Ko-arak-anum bezeichnet doch eine Frau (*anum*), die aus ihrem Korbe Sachen nimmt (*koarak*) und *koarēb-anum* ist eine Frau, die Sachen aufhängt.

Verschwundet der Abendstern für einen Augenblick, so sagt man „er ist ins Haus gegangen, um etwas wegzutragen“, wird er wieder sichtbar, dann heißt es „er kommt wieder heraus, um etwas anderes zu holen“.

Sie stellen sich den Abendstern namentlich als eine *Dēma*-frau, die gegen Abend aus den Gärten zurückkommt, vor. Sie hat über Tag Sago geklopft und bringt mit „Sago“ auch allerlei Gegenstände mit, die für die Bereitung des Mehls dienen: ihren *ka-hangad* = Sagoausstecher, ihren *ka harēk*, Stock um Sago zu klopfen; *wangop*, das Sieb, ein pflanzenartiges Gewebe, wodurch das Sagowasser läuft, um sich in einem umgekehrten Blattstreifen tiefer zu setzen; *ahi*, hölzerne Klammern, um den *wangop* festzustecken usw., das alles nimmt sie eins nach dem andern aus ihrem Korb, um es nach innen zu tragen . . . bis sie schicklicher Weise im Hause verschwindet.

Sternschnuppen.

Sie heißen „*Wai*“. Man sieht sie hier zuweilen sehr schön. Für die Marind-anim, gerade weil sie soviel in der frischen Luft sitzen, gehen da wenige unbemerkt vorbei. Sie betrachten eine Sternschnuppe stets als eine oder das andere Gebein eines *heis* (Verstorbenen), welches aus der Luft fällt. „*Heis heijāw ma heič*!“ und oft hört man dann „*Amei-a . . . oh!*: oh Großvater! oh Ahne!“

Kometen.

Der Komet- oder Schwanzstern heißt hier *Majubtu* = eine Frau mit langen Haarflechten oder *Jāg-tu*, die mit dem *Jāg* (*Jāg* sind die zwei langen Schwanzfedern des Paradiesvogels). Auch einen Strahl (Licht oder Sonnenstrahl) nennt man so, so daß man *Jāg-tu* auch erklären kann durch „die Frau mit den Strahlen“.

Den Kometen von Haley (der hier so prächtig zu sehen war), fanden sie ganz gewöhnlich und schenkten ihm nur im Anfang Aufmerksamkeit. Allein befragt, sprachen sie darüber sehr gleichgültig. In Novari erzählte man, daß der *Kondo-anim* den *ōvōm* (nicht den *wajar*) mit Paradiesvogelschmuck geschmückt hatte, dadurch sollte große Trockenheit entstehen. In Buti sagte man, daß der Komet von selbst gekommen war, gleichfalls als Vorbote der Trockenheit. An der entgegengesetzten Seite des Merauke-Flusses hieß es, daß der Stern viel Regen bringen sollte an der Küste, und Dürre im Binnenland . . .

Der folgende Bericht wird im wesentlichen die so ausführlich in Beobachtungen von P. Vertenten aus einer anderen Quelle, wie wir lesen werden, bestätigen.

Wirz, P.: Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea. Bd. 2, Teil 4. Hamburg: Friederichsen, 1925. (Hamburg. Universitäts-Abhand-

lungen a. d. Gebiet d. Auslandskunde Bd. 16, Reihe B. Völkerkunde, Kulturgesch. u. Sprachen Bd. 9.)

S. 73: Auch die Gestirne sind Dema, die einst auf der Erde waren und im Laufe der Zeit nach dem Himmelsdach hinaufkrochen. Der Mond (*Mandau*) ist der mythologische Geb, Bananen-Dema, und man redet auch von einem *Samani-ti Patur*, d. h. einem mit Ringwurm behafteten Knaben, womit man die Flecken in der Mondscheibe erklärt; diese rühren von der unreinen Haut des Dema Geb her.

Bei Neumond pflegt man auch zu sagen „*Mandau menda karantik*“ d. h. „Der Mond hat sich gesetzt“. Die erste Phase bis zum Vollmond nennt man *Ravetok-mandau*, d. h. umgekehrter Mond, denn währenddem sich der Mond (zur Zeit

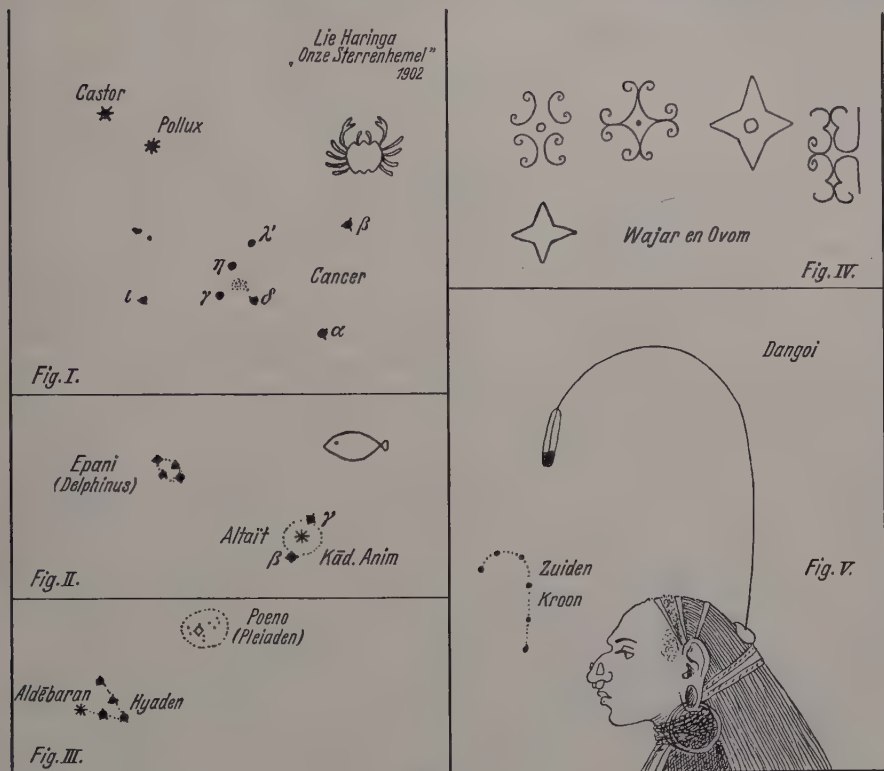


Abb. 9.

des Neumondes) für einige Zeit zur Ruhe gesetzt hatte, drehte er sich um und befindet sich nunmehr in umgekehrter Stellung als zur Zeit des letzten Viertels. So lange man eine kleine Sichel vom Mond sieht, spricht man auch von *Sosobali-mandau*, nach einer kleinen Muschel, welche *Sosobali* heißt. Der Vollmond ist der *Mes-mandau*, der reife, volle und alte Mond. Die Phase zwischen dem Vollmond und dem Neumond nennt man *Karantik-mandau*, d. h. der Mond geht sitzen, begibt sich zur Ruhe. Bei den Marind der westlichen Küstenstrecke bezeichnet man die drei Mondphasen vielfach auch mit *Ngör-mandau* (*Ngör* = Spitze, Gipfel), *In-mandau* (*In* = Mitte) und *Miet-mandau* (*Miet* = Stamm, Basis, Unterteil).

Eine eigenartige Redensart, die sich auf das Erscheinen der Mondsichel nach der Zeit des Neumondes bezieht, besagt, daß die Hunde den Mond schon einen Tag früher sehen sollen, als die Menschen, was natürlich nur eine Anspielung auf ihren außerordentlichen Spürsinn ist¹⁾.

Über die Entstehung der Mondphasen macht man sich ebensowenig ein klares Bild. Man sagt etwa, der Patur im Monde verstecke sich (*babu*) denn er schäme sich seiner unreinen Haut wegen. Der Mondhof wird hingegen als Fischnetz (*Kipa*) bezeichnet.

¹⁾ Vgl. P. Vertenten, Java Post 1917, 240, 254; Ann. Miss. Tilb. 1918, 173.

S. 74. Die Sonne Katané, von der noch keine Mythe mitgeteilt worden ist, ist gleichfalls ein Dema, trotzdem spielt sie in den Mythen nur eine sehr bescheidene und im mythologisch-totemistischen Verwandtschaftssystem fast gar keine Rolle; mit anderen Mythen wird sie ebenfalls nur selten in Zusammenhang gebracht. Sie gehört infolgedessen auch nicht zu einem bestimmten Totemverband . . . andere Eingeborene meinen, sie gehöre zu allen Totemgenossenschaften mit gleicher Berechtigung, denn sie stünde mit dem ganzen Universum in Zusammenhang. Bei den Bewohnern der Wüstküste wird die Sonne zur Totemgenossenschaft Geb-zé gerechnet, der Mond hingegen zu den Jolm-end, dem Fisch -Boan, weil er wie der Leib eines frisch gefangenen Fisches glänzt. Aus diesem Verhalten geht deutlich hervor, daß diese beiden Gestirne Sonne und Mond in der Mythologie der Marind als totemistisch verwandte Ahnen nur eine sehr untergeordnete Rolle einnehmen . . .

Über die Sonne erzählt man sich folgende Mythe:

Die Sonne ist ein gefürchteter Dema. Sie befand sich früher zu Darambi bei Komolom (auf der Insel südlich von Frédéric Hendrik). Ein mit Ringwurm behafteter Knabe (*Samani-ti Patur*) von Komolom suchte einst am Strande Fische und kam unerwartet an eine tiefe Grube, aus der eine furchtbare Hitze ausströmte. Dasselbst befand sich der Sonnen-Dema als roter Knabe (*do-hi Patur*). Sein Name war Bunau (d. i. der richtige Name, der *Igiz-hā*, der Sonne). Der *Samani-ti*-Patur eilte in sein Dorf und benachrichtigte die Männer, es sei ein roter Knabe am Strande in einer tiefen Grube, von dem Licht und Hitze ausgehe. Da bewaffneten sich die Männer mit Speeren, Pfeilen und Bogen, mit Grabstöcken und Steinbeilen, und liefen nach dem Platz, wo sich der Sonnen-Dema befand. Andere schleppten in langen Bambusrohren Wasser herbei, das sie vorerst ins Loch schütteten, um die ausströmende Hitze zu dämpfen. Schließlich vermochten sie in die Grube hinabzusehen und gewahrten einen feuerroten Knaben. Hierauf machten sie sich daran, ihn auszugraben und hervorzuziehen. Am Boden der Grube befanden sich Schlangen und allerlei Gewürm. Die Männer führten den Sonnen-Dema in das Dorf ins Männerhaus, wo sie ihm eine Menge Schmuck anlegten, vor allem viele Karuri, d. h. Kopfschmuck von Paradiesvogelfedern. Hierauf wurde er in den Busch geführt und man trieb Päderastie mit ihm. Hernach gelang es dem Knaben jedoch, zu entfliehen, um an einer Jamsranke in den Himmel zu klettern. Allein sie war zu schwach und er fiel herunter. Hierauf kletterte er an einem hohen Baumstamm zum Himmel empor. Die Strahlen der Sonne rühren von dem Karuri her und namentlich von den Parierfedern (Jag.). Sie sind am besten zu sehen, wenn die Sonne aufgeht . . .

S. 75: Es wissen die Eingeborenen des Küstengebietes anscheinend nur eine einzige Mythe [von der Sonne] zu berichten, die sich jedoch einmal im äußersten Osten, weit jenseits der britischen Grenze, dann wieder im äußersten Westen, d. h. auf der kleinen im Süden von Frédéric Hendrik gelegenen Insel zugetragen haben soll. Das hängt mit der sehr verbreiteten Ansicht zusammen, daß sich dort im äußersten Osten und Westen die Austrittspforte bzw. Eintrittspforte der Sonne aus bzw. in die Erde befindet; beide, so glaubt man, seien durch einen unterirdischen Gang miteinander verbunden, den die Sonne des Nachts durchlaufen soll. Geht die Sonne des Abends zur Neige, so versinkt sie bei Darambi, in der Nähe von Komolom, in ein tiefes Loch in der Erde, durchwandert nachts den Gang und kommt des Morgens früh, weit jenseits der britischen Grenze, jenseits des Kombis und Maro-Flusses wieder zum Vorschein. Dort soll sich im Gegensatz zum Sonnenloch bei Darambi eine turmartige Erhebung, ein Hügel oder sonst ein seltsames Gebilde befinden, welches nach Aussage der alten Marind tatsächlich nichts anderes ist, als das Austrittstor der Sonne aus der Erde . . .

S. 76: In etwas abweichender Weise wurde mir diese Sonnenmythe in den östlichen Strandsiedlungen erzählt. Nach dieser wird die Sonne oder vielmehr der Sonnen-Dema ursprünglich als ein Doppelwesen aufgefaßt. . . .

S. 77—78. In etwas anderer Weise schließt diese Mythe nach P. Vertenten (Java Post 1917, S. 591) ab. Danach soll es den Leuten schließlich doch geglückt sein, den Sonnen-Dema, den Vater, in ihre Hände zu bekommen. Man schnitt ihm den Kopf ab und brachte diesen hocheifrig ins Dorf . . . Den folgenden Morgen legten die Männer den präparierten und bemalten Kopf des Sonnen-Dema auf die unterste Britsche. Aber siehe da, der Kopf begann sich zu röten, Strahlen schossen aus den Ohren, Nüstern und Augen, sowie auch aus dem Mund, und der ganze Kopf begann zu leuchten, feurig rot — und während sich diese Veränderungen vollzogen, begann der Kopf langsam von einer Pritsche auf die nächsthöhere zu hüpfen, höher und höher rollte er, aber auch auf der obersten Pritsche blieb er nicht. Zwei *Iwag*, seine jüngsten Schwestern, kamen und zogen ihn von hier nach dem Himmel empor. Da wurde es plötzlich Licht und Tag, der Kopf war zur Sonne geworden. Wie der Kopf die oberste Pritsche verlassen hatte, sagten die Mädchen im Namen aller Anwesenden zu ihm: „*Kotané* (Sonne), Sorge stets gut für uns, sei gut zu uns, und wir wollen auch zu Dir gut sein.“ Hierauf steigen sie von den Pritschen herab

und die Sonne blieb hoch am Himmel stehen; der Sohn aber blieb für immer in der Erde verborgen.

Abends versinkt die Sonne ins Meer, sagen die Gavir und Rahuk-Strand, bewohner, denn sie sehen die Sonne am Meereshorizont untergehen. Die Imaz-Marind pflegen dagegen zu sagen, die Sonne wandere des Nachts am Horizont entlang nach Osten und steige am Morgen zum Himmel empor. Für die Bewohner östlich von Bian geht die Sonne in den Wintermonaten am Meereshorizont unter, während sie in den Sommermonaten am Landhorizont versinkt. Auf diese Erscheinungen Bezug nehmend, pflegen die Eingeborenen zu sagen, daß die Sonne zur Regenzeit, zur Zeit des Südwestmonsuns, sich mit dem Meer begatte. Die vielen Spinnfäden, welche zu dieser Zeit in der Luft herumfliegen und an den Palmenstämmen des Strandes hängen bleiben, nennt der Marind *Kómbra-kómbra*, und es ist dies nach seiner Ansicht das Sperma der Sonne, das durch den Wind über das Meer nach dem Land getragen wird. Sowohl die Sonne als auch der Mond werden als männliche Wesen betrachtet, während die Erde als weibliches Prinzip gilt. Auch unter den anderen Gestirnen gibt es weibliche Dema.

Die dunklen, runden Keulensteine, die sämtlich von weither aus dem Innern hergebracht worden sind, sind nach Aussage der Küstenbewohner bei Kumba der Kot der Sonne (*Katané-na*) . . . Auch Sternschnuppen und Meteore haben nach Aussage einiger Eingeborenen dieselbe Herkunft. Nach anderen sind die Sternschnuppen (*Uai*) in der Luft herumschwirrende Seelen der Verstorbenen (*Hais*). Wieder andere sagen, es seien Kinder der Sonne und des Mondes. Eine große Rolle in der Phantasie der Eingeborenen spielen die Meteorfälle, die hin und wieder mit den Sternschnuppen identifiziert, namentlich, wenn sie in größerer Entfernung niederfallen . . .

S. 80. Auch die Sterne sind Dema und befanden sich in früherer Zeit ebenfalls auf der Erde. Man kennt Planeten und Fixsterne und gruppiert letztere zu Sterngruppen, die häufig auf Mythen zurückgehen . . .

Sterne im allgemeinen heißen *Wajär*. Für die Planeten insbesondere gebraucht man auch die Bezeichnung *Firëanim*, d. h. ein Mensch, der viel herumläuft. Man weiß nicht, daß Morgen-Abendstern derselbe ist, den ersteren bezeichnet man als *Ovöm* oder auch *Pig-ovöm*. Der mythologische Name des Morgensterns ist hingegen *Mandi*. Jupiter, der zweite *Ovöm* heißt hingegen *Arap*. Gewöhnlich wird auch der zuerst aufgehende *Mahai-ovöm* (d. h. erste *Ovöm*) und der nachträglich erscheinende *Es-ovöm* (letzte *Ovöm*) genannt.

Diese beiden Planeten *Mandi* und *Arap* sind als die hellsten Sterne bekannt und beliebt. Man erzählt von ihnen folgende Mythe: *Mandi* (die Venus) und *Arap* (der Jupiter) sind zwei Schwestern. Sie befanden sich in früherer Zeit zwischen dem Jawim und Torassi-Fluß, woselbst sich eine ausgedehnte Steppe befindet, welche die beiden Schwestern gesäubert haben sollen. Der Ort führt den Namen Sarapado Awi. Einst ging Mandi, die ältere Schwester fort, ohne daß Mutter und Schwester davon wußte; sie kam nach Imo, sie begab sich daselbst in die Bananenpflanzungen der Bewohner und schnitt viele Bananenblätter ab, um sich ein Lager zu bereiten. Am folgenden Tage bemerkten die Leute vom Imo, daß jemand von ihren Bananenstäuden die Blätter abgeschnitten hatte; sie fanden bald darauf eine hübsche Iwäg auf Bananenblättern liegen und führten sie ins Dorf. Die Männer beschlossen, sie für die Imo-Zeremonie zu behalten und sperrten sie in eine Hütte, nachdem sie geschmückt und mit Kokosöl und Sperma eingerieben worden war.

S. 81: Vielfach glauben die Mesäv, infolge ihres besonderen Sehvermögens diese *Ovöm* besser, deutlicher und größer als gewöhnliche Menschen sehen zu können und gelegentlich auch als richtige Iwäg, wenn sie sich gerade auf der Erde aufhalten. Nach einer Überlieferung der Leute von Imbuti sollen sich die beiden Iwäg zeitweise im Busch bei Brawa aufhalten, wo sie angeblich von den Mesäv wiederholt belauscht worden sind. Tatsächlich sehen die Bewohner von Imbuti des Morgens die Venus gerade über Brawa aufgehen.

Über die Venus als Abendstern hörten wir bereits von Vertenten.

Rotleuchtende Sterne wie z. B. den Planeten Mars vergleicht der Marind mit einer glimmenden Kokoschale und nennt sie daher *Ongtapa-li*, womit eigentlich die Funken einer brennenden Kokoschale gemeint sind. Von den *Ovöm* sagt man hingegen auch, daß sie „*Kindë dë-hi*“ seien, das will sagen, daß sie feste, unbewegliche Augen besitzen, während man für das Funkeln der Fixsterne den Ausdruck „*amu*“ gebraucht.

Auf die anderen Sternbilder der Marind-anim brauche ich hier nicht noch einmal näher einzugehen, da sich Dr. Wirz an P. Vertenten anlehnt und dieser für uns eine ergiebige Quelle war.

Dr. P. Wirz, der den Stamm der Mansibabër in Neuguinea besuchte, welcher zur Gruppe der sog. Arfaker gehört, mit denen Bewohner des

gleichnamigen Gebirges im Nordwesten von Holländisch Neu-Guinea bezeichnet werden, hat dort ein Wörterverzeichnis der Sprache dieses Stammes angelegt. Aus ihm lernen wir Bezeichnungen für Sonne, Mond, Sterne kennen, die hier anzuführen wären.

Wirz. P. Wörterverzeichnis der Sprache des Stammes der Mansibabēr (von Holländisch Nord Neu-Guinea). Batavia: Albrecht. Den Haag: Nijhoff 1923 (Tijdsch. v. Ind. T., L. en Vl. deel LXII afl. 1). S. 197—198. „Sonne, *mōb*. Mond, *mēst*. Vollmond (großer Mond) *mēst etēv*. Halbmond, *mēst efebir*. Stern, *motur*.

Lehner, Stephan: Die Naturanschauungen der Eingeborenen im Nordosten Neu-Guineas. Berlin: Dietrich Reimer, 1931 (Baeßler-Archiv Bd. XIV, Heft 4. S. 110—117).

Sonne und Mond — *Oc to ajōñ*.

„Was die astronomischen Anschauungen unserer Leute anlangt, so ist darüber nicht allzuviel, aber doch manches Interessante zu berichten. Selbstverständlich kommt ihrer Anschauung gemäß, ihrem Wohnsitz, der Erde, kosmologische Bedeutung zu, denn sie ist ihnen der physische Mittelpunkt des ganzen Weltgebäudes. Ihr sind zwar Sonne und Mond gleichbedeutend, aber alle übrigen Himmelskörper untergeordnet. Gleichbedeutend will natürlich nicht sagen, daß sie Sonne und Mond ihrem Volumen oder Gewicht nach der Erde gleichstellen. Das eine wie das andere ist ihnen von jedem Himmelskörper ja unbekannt, aber insofern achten sie Sonne und Mond mehr als alle übrigen Sterne, weil sie die Wirkungen derselben auf die Erde zu ihrem Sein auf ihr erfahrungsgemäß nötig haben.

Die Sonne wie der Mond wurden als zwei zu fürchtende und deshalb zu verehrende personifizierte Wesen gedacht und darum auch „*Apōmtau* — Herr und Gebieter“ und „erster Vater“ genannt. „Die Sonne und der Mond haben uns erschaffen“ erklärten sie, daß sie von beiden nicht getrennt erhalten werden, erwarten sie. Den Mond, weil kleiner wie die Sonne, hielten viele für der Sonne Sohn. Der Sonne selbst gab man eine Großmutter bei. Allabendlich, wenn die Sonne sank und hinter den Bergen verschwand, hieß es: „Seine Großmutter hat ihn geholt“. Nach Ansicht der Inländer hat die Sonne eine Schwester, die ihr mittiglich zur Zeit des kürtesten Schattens, wenn sie ruht, Taro bringt. Nach Meinung der Sialumleute seien ehemals Sonne und Mond gemeinschaftlich ihre Bahn gezogen. Eines Tages jedoch gerieten sie in Streit und schlugen aufeinander los. Der ältere Bruder, die Sonne — sie sahen, demnach die beiden als Brüder an — verprügelte den jüngeren, den Mond, derart, daß dessen Augen ganz klein wurden, daher sein schwächeres Licht. Des Zornes voll, verbot die Sonne dem Mond fürderhin mit ihr zu wandeln. Daher komme es, daß die Sonne am Tage am Himmel stehe, während der Mond des Nachts seine Bahn zieht. Beiden Gestirnen wurde früher anlässlich aller Festmahlzeiten z. B. nach Feldbestellung, Kanufertigung, Zaunbinden usw. geopfert, indem man kurz vor Sonnenuntergang eine mit Tarobrei gefüllte, halbe Kokosschale an einen Baumast längs des Dorfweges hängte. Dabei wurde gesagt: „Herr und Vater hier hast du etwas“. Der Inhalt der Schale, welche nach Sonnenuntergang geholt wurde, wurde dann wohl, weil meist der Inhalt von Ameisen durchsetzt war — den Schweinen gegeben. Die Sonne und was merkwürdig ist, auch zugleich der Mond, begnügten sich ja mit der Speiseseele.

Sonnen- und Mondfinsternis — *Oc to ajōñ ti kanduc*.

Sonnenfinsternis brachte man mit dem Sterben eines Dorfbalten in Verbindung. Man äußerte bei solchem Ereignis: „Ach ein Häuptling ist gestorben, die Sonne schämt sich“, vielleicht deshalb, weil sie ihn nicht vor dem Tode retten konnte. Sonst herrschte anlässlich der Sonnen- und Mondfinsternis große Bestürzung und Trauer. Nahm man doch an, daß die mächtigen Wesen gestorben oder doch in schwerer Krankheit ohnmächtig geworden seien. Würden sie nicht mehr zum Leben erweckt werden, dann müßten alle Menschen zugrunde gehen, denn die Bukawac sind überzeugt, daß nur so lange, als die beiden Gestirne rot und gelb bleiben, sie, als *namalac* — Menschen — zu existieren vermögen. Auch die Inländer schreien bei solchen Anlässen: „Mond werde lebendig, Mond werde lebendig!“ Sie klagen: „O der Mond ist tot, nun wird der Himmel einfallen, wir werden alle verderben.“ Trauerweisen werden angestimmt, die Trommeln werden bearbeitet, die Muschelhörner geblasen. Das Quieken der Schweine, wenn sie dem Tod überliefert werden, das Heulen der Hunde, wenn sie erschlagen werden, wird nachgeahmt, damit die Tötung der Tiere vortäuschend, die man als Opfer darzubringen vorgibt. In Jambém soll sogar eine ältere Frau stets ein Witwengewand angetan haben und gleich einer solchen im Verein mit den anderen geheult haben, um so den totgeglaubten Himmelskörpern ihren Schmerz auszudrücken und sie zu bewegen, ins Leben zurückzu-

kehren. Die alten Tamiinsulaner sagten sich bei einer Mondfinsternis: „Nun ist unser großer Herr gekommen, sah aber keine Wertsachen, darum zürnt er uns und verbirgt vor uns sein Gesicht, o er wird uns verderben.“ Schnell brachten sie Eber- und Hundezähne neben anderen Opfergaben, steckten alles in einen Netzsack und legten ihn in eine große Muschel — *analc, Tridacna gigas*. An diese klopfen sie mit Steinen, daß es dröhnte und riefen: „O Herr nimm deine Wertsachen weg, lasse deine Augen wieder über uns offen sein und tue uns nichts Böses.“ Sie schlugen dabei die Muschel solange, bis der Mond wieder zum Vorschein kam, dann nahmen sie wieder ihre Wertsachen und verteilten sie wieder unter sich.

Sonne und Mond gehen nach ihrer Meinung unter der Erde durch. Tagtäglich entsteigt die Sonne dem Meere, in das auch der Mond untertaucht. Wenn die Sonne blutrot emporsteigt, so sagen sie hier: „Der Sonne Augapfel blutet.“

Es ist den Kindern eingeschärft, sich ja nicht von den Strahlen der aufgehenden Sonne bescheinen zu lassen. Denn wenn die Strahlen durch die Spalten und Ritzen der Hütte gleich Speeren dringen und die Kinderhände treffen, werden sie untüchtig zur Ausübung der Jagd, des Fischfangs wie überhaupt für jede ertragreiche Beschäftigung.

Bei Sagobereitung und sonstigen Arbeiten, die lange Zeit benötigen, um sie zu bewältigen, suchte man der Sonne Lauf zu verlangsamen und ihren Untergang zu verzögern, indem man sie durch einen Grasknoten, auf den man ihren Namen genannt hat, bindet.

Sonst wissen sie von der Sonne und ihrem Glanze in poetischer Weise zu reden, wenn sie z. B. sagen angesichts der vom Sonnenglanz geblendeten See: „*Oc gèwè naboā tìlo gèngic* — die Sonne mit einer Tarofrucht verglichen, die ihr Blätterbündel auf dem Blattansatz ruhend, gleich einer Masse leichten Treibholzes in der See auf und nieder schaukeln läßt, eben durch das Zerreißen ihrer über der Meeresfläche lagernden Glühreflexe. Oder wenn sie im Anblick der Abendröte sprechen: „*Moéc-dènan wao kètuñ tau* — die in Reihe stehenden Flammen entzündeten sich selbst.“

Mond — *ajòn*.

Wie schon erwähnt, soll früher der Mond der Gefährte der Sonne gewesen sein und gleich hell wie diese. „Doch eines Tages belog die Sonne den Mond, sie wolle sich baden im Meere. Der Mond stieg voraus ins Meer hinab, wo sein Licht dem Verlöschen nahe kam. Währenddessen machte sich die Sonne schleunigst aus dem Staube und überließ ihn seinem Schicksal.“ Das ist die Erzählung der Inländer im Unterschied von der oben erwähnten der Sialumleute, weshalb der Mond so blaß sei und hinter der Sonne herlaufe.

Vollmond — *ajòn kètu samuc*.

Bei Vollmond soll das Gestirn einen Topf bei sich tragen und deshalb rund aussehen, meinen die Inländer, während die Küstenstämme von einem Wachstum des Mondes reden und demnach den Vollmond als den „ganz großgewordenen“ ansehen. Wenn man in dieser Zeit das Feld brennt und Taro pflanzt, sollen sie gut gedeihen. Alle blaßfarbigen Gräser, Baumblätter, auch eine fahle Kokospalmenart, werden in Verbindung mit dem Mond gebracht. „*Ajòn gèjam* — der Mond hat sie durch seinen Einfluß also gestaltet.“

Zeigt der Mond einen Hof, so hat er ein Grab umzäunt oder eine Grabhütte gebaut, weil er in diesem Dunstkreis gleichsam eingeschlossen ist, ähnlich wie die Witwe nach dem Tode ihres Mannes in der Grab- oder Trauerecke oder auch wie ein mannbar gewordenes Mädchen von anderen abgeschlossen in ihrem Hauswinkel. Darum deuten sie die Bildung eines Mondhofes so, daß entweder bald jemand sterben oder ein Mädchen geschlechtsreif werden wird.

Neumond. — *ajòn kèsèp gwéc*.

Der Neumond ist ihrer Meinung nach in großer Gefahr, denn sie wännen ihn bei seinem Durchgang durchs Meer, in das sie ihn hinabsinken sahen, von Meeresungeheuern, Haifischen usw. bedrängt. Da suchten sie ihm zu Hilfe zu kommen. Um die Dränger von ihm abzulenken, warfen die Frauen der am Strand wohnenden Dorfschaften alle Taro-, Bananen- und Kokosnußschalen, kurz gesagt, alle Abfälle in die See; auch die Männer warfen in diesen Tagen Holz und Steine beim Entlangschreiten am Meeresufer in die Wellen. Entferntes Donnern ist, wie schon erwähnt, für die Eingeborenen ein Zeichen, daß dem bedrängten Mond nichts zugestoßen ist, daß er bald wieder erscheint.

Erstes Viertel — *ajòn mèngeólase*.

Zeigt sich sodann das erste Viertel wieder, so wird es noch heute mit dem Freudentrillerlaut lillilililil begrüßt. Jungen, die ehemals bei Europäern im Dienst standen, suchten oft den neu erschienenen Mond durch Steinwürfe zu bewegen,

daß er schneller laufe, ihre Monate also rasch verstreichen lasse, damit sie wieder in ihre Heimat kämen.

Sterne — *utitata*.

Über eine Anzahl von Sternen haben sie ihre eigenen Gedanken, obwohl, wie schon erwähnt, die Sterne insgesamt als phosphoreszierende Baumwurzeln am Ort der Himmelsbewohner, wo letztere sein sollen, darüber herrscht völlige Unwissenheit, angesehen werden, denken sie sich gleicherweise eben diese Gestirne zum Teil als Lebewesen. Dergleichen einander widersprechende und doch zugleich parallel laufende Anschauungen, sind, wie schon eingangs erwähnt, animistischen Völkern eigen.

Stern — *jálio*.

Ein leuchtender Stern, ob „*Spica*“ im Bild der Jungfrau, da er vor den Plejaden herläuft und wenn diese im Zenith stehen, längst verschwunden ist, konnte ich noch nicht feststellen, wird „*jálio*“ genannt. Der Name deutet auf ein gedachtes weibliches Wesen. Es erscheint mitten in der Regenzeit, deshalb wird bei seinem Erscheinen noch kein neues, frisches Feld geschlagen, sondern im vorjährig geschlagenen und wieder leicht benarbten Feld gepflanzt, indem es vom leichten Busch gesäubert wird. „*senin gen katin* — sie essen vom Buschfeld.“

Auch zeigt ihnen dieser Stern die Fruchtreife verschiedener Baumfrüchte, die inmitten des Blätterschmuckes bereits heranreifen, wie z. B. die *lanip* — Strandmandel (*Terminalia Kaernbachii*). Daher ist die Antwort auf die Frage: „Ob wohl die Früchte schon reif sind? *Binnanö, a galic jálio nê ja, jálio menképi ma lanip kêtú lèwè* — Wirklich ich sah den Schein der Jälio, die Jälio ist emporgekommen und darum sind die Strandmandeln reif.“ Wenn die Jälmreife eintritt, so lange der Stern *jálio* noch sichtbar ist, gibt es viele Früchte. Wenn aber das Siebengestirn schon vor der Jälmreife in Erscheinung kommt, werden die Jälm trocken, holzig und ohne Schößlinge.

Plejaden — *Damo to lasioi*.

Eine Gruppe von Sternen, wie Schubert (Weltgeb. S. 21) so treffend sagt, „einzig in ihrer Art, zeigt sich uns in der Nähe des Punktes der Frühlingsgleiche am Sternenhimmel, welche schon die Aufmerksamkeit der ältesten Völker — ich setze hinzu auch der primitivsten Stämme — der Erde in vorzüglichem Maße auf sich zog. Es ist dies das Siebengestirn, der Sternhaufen der Plejaden. Ein Stern von verhältnismäßig vorwaltender Größe, Alcyone, steht dort mit fünf anderen für das bloße Auge unterscheidbaren Sternen nachbarlich beisammen. Der eigentümliche, einem Lichtgewölke gleichende Glanz der Plejadengruppe rührt aber nicht bloß von den sechs für das unbewaffnete Auge erkennbaren Sternen, sondern von einem ganzen Gehäuse derselben her.“ In der Tat die Inländer wie die Küstenbewohner befaßten sich auch hier mit der bedeutenden Sterngruppe von der Astronom Mädlar schreibt (Zentralsonne S. 44): „Ich bezeichne demnach die Plejadengruppe als die Zentralgruppe des ganzen Fixsternsystems bis in seine äußersten durch die Milchstraße bezeichneten Grenzen hin und Alcyone als denjenigen Stern dieser Gruppe, der unter allen übrigen die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat, die eigentliche Zentralsonne zu sein.“ Freilich kommt für sie diesem Sternbild nur praktische Bedeutung zu.

Nach Ansicht der Inländer sollen die Plejaden eine Art Vogel sein. Nach Meinung der Küstenbewohner, die das Sternbild eigentlich „*damo to lasioi*“ — ältere Schwester mit jüngeren“ bezeichnen, insofern sie den Hauptstern Alcyone als Älteste ansehen, um die die anderen als jüngere sich gruppieren sind die Plejaden ein im allgemeinen zu scheuendes und darum verehrungswürdiges Wesen, dem sie bei Leistung gebührender Ehre viel verdanken und dementsprechend sich ihm gegenüber auch verpflichtet wissen. So müssen bei seinem Erscheinen sämtliche kleine Kinder, Hunde und Schweine ihm als Webeopfer entgegengehalten werden, wobei gesprochen wird: „O du damo, die du erschienen bist, siehe unsere Jungen und Mädchen, unsere Hündchen und Ferkel gut an, daß sie nicht mit Wunden behaftet werden und elend zugrunde gehen.“ Darauf folgte Freudengeschrei. Ihre alten Schweine stupften sie mit stumpfen Holz, das einen Pfeil darstellen sollte, ohne natürlich den Tieren Schaden zu tun. Auf diese Weise kamen sie der Schädigung seitens der Plejaden zuvor, denn diese würden die Tiere mit Pfeilen schießen und ihnen Wunden beibringen, daher jedes kümmerlich gewachsene, wunde Schwein, auch wundbehaftete Hunde als von Damo getroffene Geschöpfe betrachtet werden. Bananen, die gerade in der Zeit des aufgehenden Gestirns sich erdwärts neigen wachen nicht mehr aus, denn „Damo hat sie gesehen“.

Gleicherweise ruft man dem Sternbild zu: „Bringe doch die Wildschweine aus ihren Verstecken hervor, damit sie mein Hund schnell fasse und wir mit Netzen viele fangen.“ Und wirklich, wenn das Gestirn in vollster Klarheit in der Mitte steht,

gibt es erfolgreiche Jagd wie auch sein Emporsteigen und Verweilen die Frucht reife der Felder bringt und das Anlegen neuer Felder fordert. Insofern ist das Sternbild wirklich ihnen die „Vergiliae“, dessen jeweiliger Stand bestimmend ist für das Schlagen neuen Buschlandes und für das Brennen und Bepflanzen desselben.

Einem säumigen Burschen wird deshalb auch zugerufen: „*Ojomtëna gölic dam atom me?*“ — Du Faulpelz siehst wohl die Plejaden nicht, denkst wohl nicht daran, daß ein neues Feld anzulegen ist, damit du wieder etwas zu essen hast?

Bevor das Sternbild in Erscheinung tritt, also in der dicksten Regenzeit, wenn Winde brausen und Wellen tosen, dann heißt es: „*tebéla këtuc gwéc ma këtuc sec andib dam aegom* — die Stirne (des dam) drückt gegen die See, um hervorzu brechen, deshalb ist sie so wild, haltet Ausschau nach dem dam, ob er wohl bald kommt.“ Steigt dann das Gestirn empor, so beruhigt sich Wind und Meer. Nachdem es gesichtet ist, erfolgt nach etlichen Wochen die *uhô atu* — große Regenzeit — während derselben steigt es höher und wird ihnen wieder sichtbar ausgangs der Regenzeit, wo es nur mehr durch *u nâdauñ* — Sprühregen verschleiert ist. In dieser Zeit, Oktober—November beginnen sie auch wieder Reisen über See zu machen, bis der starke Südwind im Dezember bis Februar wieder eine Pause verursacht. Segeln Eingeborene in der Zeit, wenn das Gestirn noch nicht hoch steht und es passiert etwas, dann heißt es: „*Matemanô masi me, amac tec alac ma dam géjaña ma gamëñ sec* — Ihr habt wohl keine Augen, daß ihr segelt in der Zeit, in der die Plejaden verschwunden sind und das Wetter schlecht ist?“ Solange die Plejaden im Zenith stehen, ist bei den Jabëmleuten ausgesprochene Pflanzzeit. Verschwindet das Gestirn, anfangs der Regenzeit, April—Mai und es pflanzt einer noch, dann be gründet er sein Tun mit den Worten: „*Aé jasé e endeñ lagasañ to itotili*: Ich pflanze bis zum Erscheinen des Sternbildes Lagasañ und des Jakobstabes.“

Mann mit dem Fischnetz — *Lagasañ* — ob *Kanopus*?

Der Stern *Lagasañ*, der gleich dem Orion den Plejaden folgt, zeigt den hiesigen Leuten, daß sie sich mit Feldschlagen tummeln müssen, denn er meldet den Beginn der Trockenzeit, in der neue Felder gebrannt werden müssen.

Jakobstab im Orion. — *Itotili*.

Über dieses Gestirn, das sie „an einer Schlingpflanze aufgereichte Fische“ nennen, das schon einem Hiob neben dem Sternbild der Plejaden und des großen Bären, Bewunderung abnötigte (Hiob 9, 9; 38, 31) und das sonderlich in klaren Nächten mit seinen beiden Sternen erster Größe, Beteigeuze und Rigel als beherrschendes Gestirn jedem Beobachter sich repräsentiert, haben unsere Leute eine kindlich naive Anschauung; „Der älteste Bruder Beteigeuze schießt mit Pfeil und Bogen Fische; der zweitgeborene Bellatrix nimmt sie und gibt sie dem jüngsten Rigel; dieser reiht sie an einer Liane auf. Die Schlingpflanze wird durch die Kiemen spalten gezogen, dabei kommen drei Sterne — Jakobstab — weil große Fische zu unterst der Liane zu hängen, aber ein kleiner Fisch, *baleba* genannt, bleibt, weil seine Kiemenöffnungen für die Schlingpflanze zu klein, oben an ihr hängen. Das ist der Stern zwischen Rigel und Jakobstab.“

Großer Bär — *momboañ*-Seeadler.

Ein weiteres wichtiges Sternbild, nach dem sie sich mit ihrer Schifffahrt richten, ist der große Bär, von ihnen Seeadler genannt, mit seinen sieben Sternen zweiter Größe und Mizar, dem dreifachen Stern. Nach ihrer Anschauung hält er einen Fisch in seinen Krallen. Wenn er seinen langen Flügel noch gesenkt hat, also noch nicht in volle Erscheinung getreten ist, dann ist schlechte Zeit für Reisen. Nur bei gutem Wetter kreist nämlich der Seeadler, bei wilder See hält er sich zurück. Darum wenn sich sein *gwadé*, d. h. Vetter, am Firmament noch zurückhält, soll auch niemand Seereisen machen; wenn er aber voll ausgebreitet am Himmel steht, seinen kurzen Flügel abwärts neigt, also im Verschwinden begriffen ist, dann: *Oc epac momboañ nâdec* — trocknet die Sonne des Seeadlers Blut, d. h. die wilde, schmutzige See, die morastigen Plätze, was als des Seeadlers Blut bezeichnet wird, beruhigt sich, resp. werden aufgetrocknet, es wird gutes Reisewetter.

Mann mit Pfeilen — *Nac ti sôb*.

Welches Sternbild dies also genannte ist, konnte ich noch nicht erfahren. Von ihm sagen sie, daß, wenn bei seinem Erscheinen die Feldfrüchte bereits gepflanzt sind, er sie schnell zur Reife bringt, denn er schießt mittels der Pfeile die Blätter an, daß sie welken und dadurch die Frucht schnell ausreift.

Nac lu gwadé sebalan bôc.

„Mann mit Vetter tragen ein Schwein“, so nennen sie die drei Sterne mit „Antares“ in der Mitte im Skorpion. Das an die Stange gebundene Schwein, das

zwischen den zwei Männern zu hängen kommt, ist eben durch Antares dargestellt. Praktische Bedeutung, wenn das Sternbild einmal eine solche gehabt hat, kommt ihm heute nicht mehr zu.

Venus — *utitēna*.

Die glänzende Venus, schon von Homer als der schönste der Sterne bezeichnet, ist ihnen als Morgenstern „*utitēna jamoa*“ — „großer Maststern“ bekannt. Wenn er klar zum Vorschein kommt, verspricht er einen guten Tag für Seefahrer. Schnell setzen sie ihren Mast — *jamoā* — ins Boot und richten alles für beabsichtigte Seereise zu, um alsbald loszusegeln.

Als Abendstern freilich spielt er eine böse Rolle. Da muß nämlich die Venus wegen ihres kurzen Aufleuchtens und baldigen Verschwindens das Abbild eines Frauenverführers sein, darum haben sie ihm den Namen „*ñackejatu*“ — Aufforderer — beigelegt. Wie ein solcher, der zu böser Tat auffordert, von anderen ungesehen plötzlich erscheint, seinen bösen Rat gibt, um dann schleunigst wieder zu verschwinden, so handelt ihrer Meinung nach der Abendstern.

Doppelsterne — *mitiŋgu*.

Mit den Doppelsternen, die in ihrer rotbläulichen oder grünlichen Färbung der Eingeborenen Aufmerksamkeit von jeher erregten, verbanden sie Freundschaft, insofern bei gleichzeitigem Sehen eines solchen Doppelsterns, ob optischer oder physischer Natur, spielt dabei keine Rolle, etwa zwei Verwandte den Namen ausriefen. Von da an wußten sie sich einander verpflichtet in Feldarbeit oder Zubereitung von Mahlzeiten usw. Dabei riefen sie sich gegenseitig nur mit dem Sternnamen, z. B. *mitiŋgu*, waren es zwei Mädchen, so riefen sie sich *mitiŋguo*. Wollten sie dem also gewordenen Verhältnis ein Ende machen, dann tauschten sie gegenseitig Geschenke aus und redeten sich mit dem alten Namen wieder an.

Auch wenn ein Mann vielleicht bei Betrachtung seiner selbst, z. B. nach dem Bade, von einem anderen beobachtet wurde, verlegen wurde und sich schämte, suchte er sich aus seiner Verlegenheit also zu helfen, daß er auf einen Doppelstern wies und dem Beobachter zurief: „*sala nec* — betrachte diesen.“ Gewöhnlich ging der darauf ein und so war jede weitere Beschämung abgewandt.

Im allgemeinen nennen sie jeden bedeutsamen Stern, bedeutsam insofern, als er sich durch seinen Glanz irgendwie auszeichnet, sei es Sirius, Kentauren, Wega usw. „*utitēna* — Sternmutter, Hauptstern.“ Sie glauben auch, daß diese der Sonne und auch dem Monde den Weg zeigen.

Milchstraße — *gaocatai*

Die Milchstraße selbst, die mit ihren zahllosen Sternen und Sternhaufen sich so wunderbar vom klaren nächtlichen Firmament abhebt, bezeichnen die Bukawac mit dem profanen Namen „*Gaocatai* — Bohrmehl der Bockkäferlarven“, wohl weil diese Mulm neben den alten Stämmen, in denen die Bockkäfer sich eingenistet haben, in vielfach gewundenen Linien, sich von der schwarzen Erde schön abhebend zu sehen ist.

Die Jabémleute sehen dagegen in der Milchstraße den Grenzstrich zwischen Abschluß der Regen- und Beginn der Trockenzeit, heißen sie deshalb *Ockesa ma komō namadin*.

Merkwürdig ist, daß unsere Leute der Himmelstiefe, dem sogenannten Kohlen sack in der Milchstraße in der Nähe des südlichen Kreuzes, Beachtung schenkten und mit „*songahuc* — Kugelfisch“ benennen. Allerdings kann in klaren Nächten der grelle Kontrast der Sternarmut dieses dunkelschwarzen Grundes mit dem prachtvollen Lichtschein der nahen leuchtenden Gestirne einem Beobachter schwerlich entgehen.

Sternschnuppen — *uti kēpōp*.

Jene kleinen planetarischen Körper, die aus dem Weltenraum mit großer Geschwindigkeit in die Erdatmosphäre eindringen und durch den Widerstand derselben zum Glühen und Verbrennen kommen, haben sonderbare Bedeutung für sie. Fällt eine sehr große Sternschnuppe, eine sogenannte Feuerkugel, so heißt es: „*utitēna sēp gēc ma gamba ndu gēc gwēc nālilōm* — eine Sternmutter ist herabgestürzt und liegt nun tot im Meer.“

Im übrigen spucken Inländer und Küstenleute beim Anblick des Falles einer Sternschnuppe aus. Die Inländer, damit der durch den Anblick des fallenden Sternes aufgefangenen Seelenstoff nicht das Ausfallen eines Zahnes bewirke, wobei sie rufen: „O Stern! Die Küstenleute deshalb, um Unglück abzuwenden von ihren Feldern und Nutzen durch solche Schnuppe zu erlangen. Sie glauben nämlich, weil sie die Sternschnuppe für Ausgespienes der oberen Weltenbewohner halten — *ñac nē kasōp* — eines Mannes Speichel“ sagen sie, daß alle Taropflanzen, die davon

betroffen werden, zugrunde gehen: „*típóp gòm gou ti sa* — die Sternschnuppe macht die Taro schlecht, vernichtet sie.“ Sobald eine Sternschnuppe in ein Feld gefallen ist, so behaupten sie, überzieht der alles vernichtende Schimmelpilz die Frucht — *kóc wè gou*.

Gleicherweise besteht aber auch die Ansicht, wie schon erwähnt, daß man Nutzen haben kann beim Anblick einer Sternschnuppe. Daher rufen sie: „O hebe heraus im Feld die Knollen wie Nadeln so dünn (Wurzelfasern) und bringe mir dünnhalsige, langgestreckte wie Trommeln — *ñabóc òñ* — trommelähnliche Ansätze.“ Das ist eine verdeckte Rede, ein Bitten in Bescheidenheit und meint: „Bringe mir an Stelle meiner kleinen recht große Früchte.“ — *kóc sa pi so sa pi òndi ma kèn ñabóc òñ tañ ao min*.

Über Meteore, deren Fall sie dann und wann unter furchtbarem Getöse wahrnehmen, so z. B. 1920 am Burgberg, Huongolf, wissen sie nichts zu sagen. Nach Meinung der Inländer sollen sie allerdings den Tod eines Menschen anzeigen. Auch über Kometen haben sie noch nicht nachgedacht. Sie sehen sie selten und wenn sie gesehen haben, suchen sie sie alsbald wieder zu vergessen, es ist ihnen eine unheimliche Sache.“

Celebes.

Auch hier kehren die Plejaden und der Gürtel des Orion wieder, um die richtige Zeit zum Pflanzen mannigfacher Gewächse zu bestimmen. Ein guter Kenner mit Sitten und Gebräuchen von Celebes vertraut soll darüber berichten.

Kruyt, J.: De Moriërs van Tinompo (Oostelijk Midden-Celebes). 's Gravenhage: Nijhoff 1924 (Bijdr. t. d. Taal-, Landen Volkenkunde van Nederlandsch-Indië deel 80).

S. 144–147 § 85. „Zeichen am Sternhimmel. Man kennt in Tinompo zwei Sternbilder, nämlich die *mia opitu*, „die sieben Menschen“, oder wohl auch die *mia hadio*, „die vielen Menschen“ genannt, und den *pesiri*. Das erste Sternbild ist das Siebengestirn und das zweite die drei Sterne aus dem Gürtel des Orion. Wenn bei Sonnenuntergang die *mia opitu* über dem Horizont herauskommen, unterrichten sie die Menschen, daß es Zeit wird die Gärten wieder öffnen zu gehen. Sie sind die Vorläufer, die Ermahner, denn das Sternbild, das die Pflanzzeit angibt ist der *pesiri*.

Wenn nun der *pesiri* bei Sonnenuntergang eine bestimmte Höhe über dem Horizont erreicht hat, dann muß man mit Pflanzen beginnen. Die erforderliche Höhe wird auf die folgende Weise gemessen. Man legt auf die flache geöffnete Hand eine Frucht der *pinang* und zeigt nach dem *pesiri*. Bleibt die Pinangnuß auf der flachen Hand liegen, dann ist die Zeit noch nicht gekommen, aber rollt sie noch gerade ab, dann muß man mit dem Pflanzen beginnen. Man nennt dies *lendowua pesiri*; *lendo* ist von längs fallen, etwas nach unten zu rollen; *lendowua* ist dann eine Zusammenstellung, die zu übersetzen ist mit „die *pinang* rollt ab“, dieser Ausdruck deutet also den Stand der Hand oder des Armes an, wobei die Pinangnuß von der Hand abrollt, wenn man diese nach dem *pesiri* ausstreckt. Hat man aber an diesem Zeitpunkt den Acker zum Pflanzen noch nicht bereit, dann kann man noch zwei Örter der Sternbilder abwarten, an denen man ebenso noch pflanzen kann.

Der erste Zeitpunkt ist, wenn bei Sonnenuntergang, die *mia opitu* und der *pesiri* dergestalt an dem Himmel stehen, daß der Meridian gerade zwischen ihnen eingeschlossen; die *mia opitu* sind also über ihren Höhepunkt gleich weit vorbei, wenn der *pesiri* da noch vorsteht. Diesen Stand nennt man *mesala*; man sagt dann: *mesala ira mia hadio ka pesiri*. Hat man auch diesen Zeitpunkt vorbei gehen lassen, dann muß man den Augenblick abwarten, daß der *pesiri* bei Sonnenuntergang gerade kulminiert. Man setzt einen Stock gerade auf den Boden und schaut da bei Sonnenuntergang längs nach oben: Trifft die Verlängerung des Stockes den mittelsten der drei Sterne, dann mag man seinen Garten noch nicht sogleich bepflanzen. Wenn man aber am folgenden Morgen auf die Arbeit zieht, müssen das erste Paar Setzlingslöcher mit dem Stock in schiefer Richtung in den Grund gestochen werden; man sagt: „*kasi todungkulio pesiri*“ d. h. „damit wir nicht gegen den *pesiri* anstoßen“.

Viele aber wollen von diesen zwei letzten Bestimmungen nichts wissen. Sie sagen: von dem Augenblick ab, daß die *mia hadio* bei Sonnenuntergang kulminiert haben, mag man nicht mehr pflanzen. Die Pflanzzeit dauert also von *lendowua pesiri* ab bis die *mia hadio* kulminiert haben. Der Stand der Sterne wird stets bei Sonnenuntergang aufgenommen.

§ 86. Sowohl der Ursprung der *mia opitu* als des *pesiri* wird mittelst einer Überlieferung erklärt. Das erstgenannte Sternbild entstand auf folgende Weise:

Einmal ging jemand Reiskaufen, sieben Bündel kauft er. Auf dem Weg nach seinem Hause setzte ihm ein wilder Büffel hinten nach. Um besser vorwärts kommen

zu können, ließ er seine sieben Bündel Reis im Stich und flüchtete übereilt nach Hause. Gegen Abend kamen sieben Menschen bei ihm an und sagten: „Wir sollten bei Dir wohnen wollen“. Der Mann antwortete: „Ihr könnt hier nicht bleiben, denn wir haben kein Essen.“ Die sieben Menschen gingen nun nach einem folgenden Haus, aber wurden da ebenso empfangen. Niemand wollte sie aufnehmen und nur darum gingen sie wieder weg.

Außerhalb des Dorfes entdeckten sie ein Häuschen, worin eine alte Frau wohnte. Sie klopfen auch bei ihr an und sagten: „Wenn Du es gut findest, würden wir hungerig bei Dir wohnen.“ Sie antwortete: „Gut bleibt ihr hier, aber ich habe nur wenig zu essen.“ Die sieben Menschen antworteten: „Das ist kein Einwand, dann werden wir es zusammen in Ordnung bringen.“ Solange aber diese Menschen bei der alten Frau wohnten, wurde ihr Reis nicht aufgezehrt; wenn sie eine Hand voll in den Kochtopf tat um zu kochen, dann nahm sie alsbald den Topf randvoll mit garem Reis von dem Feuer. Das kleine Gärtchen der Alten brachte eine mehr als notwendige Ernte hervor. Dies trug sich dadurch zu, daß diese sieben Menschen die Reisseele (*sumanga mpae*) waren.

Sie blieben aber nicht fortdauernd bei der Alten, sondern kehrten nach dem Himmel zurück (*mpkule iramo i langi*). Warum sie zurückkehrten weiß man nicht, aber als sie wieder in dem Himmel waren, wurden sie das Siebengestirn, die *mia opitu*, die den Menschen die Zeiten für ihre Beschäftigung mit dem Acker angaben.

Der *pesiri* läßt einen anderen Ursprung sehen. Es war nämlich einmal jemand, der einen bunten Hahn hatte, der darum *manu bari* (*bari*: bunt) genannt wurde. Seine Federn glänzten und wenn er krächte, steckte er den Kopf in die Luft und endigte mit dem Schnabel gegen den Boden. Jemand anders hielt auch einen Hahn, der *burilatu* hieß (die Bezeichnung dieses Namens ist „schwarz gesprengelt“).

Diese zwei Hähne ließ man einmal zusammen kämpfen (*mebula*: Hahnenkampf halten). Hoch waren die Summen, die man auf diesen Kampf gesetzt hatte. Als die Hähne aufeinander stießen, wurde *manu bari* an einem Flügel verwundet. Er flog auf und verschwand. Sein Eigentümer war untröstbar von Kummer und wollte sieben Tage und sieben Nächte lang nichts essen.

Da geschah es, daß dieser Mann träumte. In diesem Traum sah er seinen Hahn, der zu ihm sagte: „Sei nicht erzürnt, mein Meister, daß ich mich in dem Streit entfernt habe, wenn ich *burilatu* überwunden hätte, dann würde Dein Haus in Flammen aufgegangen sein. Darum ist es besser, daß ich nach dem Himmel ging. Ich werde dort das Zeichen für die Menschen, daß sie wissen, wann sie pflanzen müssen. Schau also abends nach mir auf. Wenn ich den Stand *lendowua* erreicht habe, bepflanzt dann eure Gärten.“

Von Woensdregt, Jac., finden wir noch eine Bemerkung über Sternbilder in den „Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden Celebes. Weltevreden: Kolff, s'Hage Nijhoff 1925. Verhandel v. h. Kon. Bat. Genootsch. v. K. en W. deel LXV derde stuk.

S. 63 Anm. 1. „Sieben Mägdlein kommen wiederholt in den Badaschen Erzählungen vor. Sie danken vermutlich dem Siebengestirn ihren Ursprung. Über die Sterne und auch über das, was man am Tage am Himmel sieht, gibt es sehr viele Erzählungen im Umlauf. Venus (Bad. *pasula* [Dürre], Bar. *pantjula* [altes Mütterchen], Bes. *Rumbuin*), auch wohl Palera Boë² genannt) ist ein Hund, der zuerst erscheint, die Kochtöpfe ihres Inhalts zu berauben bevor seine Genossen kommen. Als Morgenstern sind die Schweine in der Meinung, daß es noch Nacht ist, und dadurch werden da viele gestochen. Die Schäfchenwolken sind *dih'a'a baula* „Büffelfußtapfen, da auch die Himmelsgötter Büffel mit acht Füßen haben und sieben Hörnern. Sie verbleiben in dem siebenten Himmel.“

Wir begegnen hier den uns bekannten Plejaden, die ja, wie aus früheren Berichten, immer für den Landbau eine wertvolle Rolle spielen. Auch der Toradja benutzt sie zu diesem Zweck in Verbindung mit Teilen anderer bekannter Sternbilder.

Entstehen von Himmel, Erde, Sonne, Mond, Sterne, Berge, Täler.
(Badasche Erzählung.)

S. 94. „Im Anfang sagte der Himmel zu der Erde: Breit du dich aus, dann werde ich dich überspannen.“ „Nein“ sagte die Erde, „lassen wir es so nicht machen, denn breite ich mich erst aus, wirst du mich ohne Zweifel nicht umfassen können.“ Der Himmel aber empfand darüber nichts gegen und zum Schlusse willigte die Erde darin und breitete sich aus. Als dann der Himmel sich über sie ausbreiten wollte, schien er zu klein zu sein und versuchte die Erde sich einzuschrumpfen, wodurch Berge und Täler entstanden. Aus der Verheiratung dieser zwei, entstanden Sonne und Mond, welche ebenfalls miteinander heirateten und die Sterne hervorbrachten.

Danach schuf „Der in dem Himmel wohnt“ Büffel, Menschen, dann Vögel und Fische und alles was auf der Erde kriecht. Als er Büffel und Menschen geschaffen, sandte er einen Büffel nach dem Menschen mit den Worten: „Sagt dem Menschen, daß er nur einmal am Tage esse.“ Der Büffel ging, doch brachte er die Botschaft verkehrt über, indem er sagte: „Der im Himmel wohnt“ sagt, daß ihr den ganzen Tag essen müßt. Bei seinem Sender zurückgekommen, erkundigte sich dieser danach, was der Büffel gesagt hat, wonach er sehr böse wurde und sagte: „Habe ich nicht gesagt, daß der Mensch nur einmal am Tage essen sollte, Dummkopf, der du bist?“ Dann schnitt er ihn in den Hals mit den Worten: „Darum sollen die Menschen von nun an auch schlachten und essen.“ So kommt es, daß der Büffel noch jetzt einen weißen Ring an dem Hals als Narbe trägt.“

Die Heirat zwischen Sonne und Mond.

S. 164. Wenn die Sonne und der Mond sexuellen Verkehr¹⁾ ausüben ist es dunkel und die Sterne sind ihre Kinder.

Ganz im Anfang waren sie mit Kinder hervorbringen fertig, sagte die Sonne zum Mond also: „Wir haben nun Kinder und jetzt sage ich Dir: Ihr nehmt unsere Kinder mit, weil ihr ein Nachtwandelstern seid, wenn die Atmosphäre abgekühlt ist. Denn wenn ich unsere Kinder mitnehme, sterben sicher alle Weltbewohner, denn ihre Wärme ist [dann] all zu sehr vermehrt.“

S. 165. Anmerkungen. Zufolge einer anderen Mitteilung haben Sonne und Mond ihre eigenen Kinder. Der Mond fürchtete daß die Erdbewohner Schaden erleiden werden, ersann er eine List. Er verabedete mit der Sonne, daß sie jeder ihre Kinder aufessen sollen und zwar die Sonne zuerst. Als diese das getan hatte, kommt abends der Mond mit seinen Kindern, den Sternen, um zu erscheinen.

Alkema, B. en Bezemer, T. J.: Beknopt Handboek der volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon 1927. 80.

In dem Abschnitt Zeitrechnung bringen die Verfasser Material, das wertvoll erscheint, berücksichtigt zu werden, soweit es nicht aus anderen Quellen bereits geschehen ist.

S. 336: „Als Vorbild der Jahresregelung durch die Plejaden nennen wir die Zeitrechnung der Toradjas nach der Beschreibung von Dr. Alb. C. Kruyt in seinem mehrfach genannten Werke „De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes“ (Dl. II, bladz. 234, 208 und 264—268).

Die Toradjas geben bei der Bestimmung des Zeitpunktes acht, worauf man mit der Bearbeitung der Felder beginnen muß, auf den Stand eines Sternbildes, das sie *Tamangkapa* „der mit den Flügeln schlägt“, „den Hahn“, nennen. Von diesem Hahn bilden die Plejaden den Kopf, der Gürtel des Orion den Körper und Sirius den Schwanz. Man beginnt mit dem Anbau der Reisfelder, wenn der *Tamangkapa* beim Beginn des Abends gerade über dem Horizont zu sehen ist.

Das Aufsteigen des Siebengestirns wird *pembuké* genannt und so heißt ein Jahr, der Zeitabschnitt von einem Anbau zum andern *sampembuké* oder nach der Benennung des Sternbildes *santamangkapa*²⁾. Für das Berechnen des Alters, für die Bestimmung wie lange das eine oder das andere Ereignis vorbei ist, macht man von Jahresberechnungen keinen Gebrauch. Eigentlich dient also die ganze Berechnung und das Achtgeben auf den Stand des Sternbildes *Tamangkapa* um zu wissen, wann mit den bestimmten Landbaugeschäften angefangen werden muß.

S. 338: „... bei den Moriërs von Tinompo (östl. u. südl. Teil von Zentral-Celebes) kommt in vieler Hinsicht die Zeitrechnung mit der der Toradjas überein; der Anfang jedes Pflanzjahres wird durch sie ziemlich genau berechnet nach Mitteilungen des Missionars J. Kruyt³⁾.“

Einige Sternmythen über die Plejaden in Verbindung mit dem Gürtel des Orion und der Einfluß dieser Sternbilder auf den Reisbau spielen auch bei den To Bada' in Celebes eine Rolle. Besonders erwähnenswert sind hier die Mythen in denen ein Hahn eine große Rolle spielt und von denen ich eine anführen will, da sich die anderen mehr oder minder gleichen.

¹⁾ Dies in jedem Monat bei zurückkehrendem dunklen Mond. Bei dem wieder Emporkommen bittet der Mond einen alten reichen Mann: „O Mond! Versorge das Leben unserer Büffel und all unser Vieh. Gib uns ein langes Leben und laß die Arbeit unserer Hände glücken.“

²⁾ Sa ist ein.

³⁾ Bijdr. Kon. Inst. v. d. T., -L.-en Vk. v. Ned. Ind., Dl 80 (1924) blz. 144, 145, 169—192.

Eigenartig ist auch in diesem Teil von Celebes bei den To Bada' die Einteilung des Monats nach Mondphasen. Hören wir was uns mein Gewährsmann berichtet.

Woensdregt, Jac.: De Landbouw bij de To Bada' in Midden Celebes. Batavia: Albrecht 1928. Tijdschr. v. Ind. T.-, L.- en V. afl. 3—4 deel LXVIII.

S. 134—137. „Die Zeit für das Beginnen der Landbaugeschäfte wird durch das Blühen und Fruchtttragen der Bäume, den Stand der Sterne usw. bestimmt. Im besonderen gibt man acht auf den Stand der Plejaden, Towori', Bolungu und Orion, Totalu oder Bengko'. Vornehmlich, wenn man pflanzen muß, wird man darauf acht geben. Man beruft sich hierfür auf die folgenden Erzählungen: Sehr lang her war da ein Hahn, von dem man die Abkunft nicht kannte. Der Hahn kam von dem Monde und ging zu einem Edelmann von hoher Abkunft. Der Hahn hatte gesprenkelte Federn, nach anderen hatte er Glöckchen, *ginggiri'*, als Federn. Der Edelmann versorgte den Hahn gut, da er an ihm sehr Gefallen fand.

Nicht lange dauerte es, daß der Hahn krähte, und er brach alsdann ein Körbchen voll gestampften Reis aus. Die Freude des Edelmanns stieg nicht wenig und er war sehr verwundert, da er zum erstenmal so etwas sah. Von da ab wurde kein Reis mehr gestampft und man arbeitete nicht mehr im Garten, weil der Hahn jeden Tag und Nacht für Nahrung sorgte. (Nach anderen krähte er nur einmal und dann standen da 40 Reisscheunen voll Reis.) Der Reisblock verfaulte und vermoderte.

An einem gewissen Tage kamen ein Paar Mädchen aus einem anderen Haus Reisstampfen. Der Edelmann sagte: „Jullie, die hier stampfen kommt, horch erst auf meine Worte! Schlag meinen Hahn nicht, weil zu ihm all unsere Hoffnung ist. Schlägst du ihn doch, dann bist du mir gegenüber in nicht geringerem Maße schuldig!“

Während sie nun beim Stampfen waren, kam der Hahn, von dem der Edelmann gesprochen hatte. Die Stampfer, welche ihn sahen, verwunderten sich sehr, weil seine Federn sehr schön waren. Darum sagten sie: „Was ist das für ein schöner Hahn!“ Fertig mit dem Stampfen kehrten sie nach Hause zurück und erzählten dort, was sie bei dem Stampfplatz gesehen hatten. Von da ab stampften sie stets daselbst unter ihrem Wunsch nach dem Hahn.

Als sie da siebenmal gestampft hatten kam der Hahn und pickte ihnen den Reis weg. Die Stampfer wurden böse und sagten: „Was bist Du ein Schelm!“ Als dann schlugen sie ihn, sie dachten nicht so schnell an die Worte des Edelmanns; sein Flügel brach und der Hahn mußte die ersten Tage bei dem Stampfblock bleiben.

Nicht lange danach kam der Edelmann an den Stampfplatz und sah, daß der Flügel seines Hahns gebrochen war. Er erkundigte sich bei den Stampfern, die geraume Zeit schwiegen. Doch eine der herumstehenden Personen sagte: „Sie haben euren Hahn geschlagen!“ Da ward der Edelmann sehr zornig und sagte: „Weil Jullie meinen Worten nicht gehorcht hat, ist Jullie mir gegenüber schuldig; geh einen Garten für mich anlegen, weil Jullie den Hahn, der für meine Nahrung sorgte, mißhandelt hat.“

Als dann bat der Hahn den Edelmann nach dem Himmel zurückkehren zu dürfen, da die Menschen ihn so unfreundlich behandelt hatten. Er sagte: „Ich, Edelmann, gehe nach meinem früheren Wohnort zurück. In Folge mußt Du für die brauchbare Pflanzzeit nach mir sehen.“ Danach ging der Hahn in der Tat weg und niemand wußte genau wohin er ging.

Nach einer anderen Erzählung ging der Hahn erst auf das Dach zur Höhe des *rampea* sitzen und sagte: „Wenn ich auf dem *rampea* [das ist der Balken, der innerhalb des Hauses gegen das Dach anliegt längs der Langseite in der Höhe einer Manneslänge von dem Flur] (siehe Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes. Verhandl. Bat. Genootsch. deel LXV derde stuk. Weltevreden: Kolff, 's Hage Nyhoff. 1925 bl. 34) sitze, dann müssen Jullie *mohimpo* „beginnen“, laß „Gras, Sträucher abschlagen“. Danach flatterte er nach dem Giebel und sagte: Wenn ich nach dem Zenith gekommen bin (*ane tebua'*), dann müssen Jullie pflanzen. Aber wenn ich zum Fall neige (*indowei'mi*), dann mußt Du nicht mehr pflanzen, weil dann alle Mühe vergeblich sein wird. Da schlug er siebenmal die Flügel und flog nach dem Himmel.

Nicht lange danach schaute der Edelmann empor und sah an dem Himmel einen neuen Stern, welchen er früher noch nicht gesehen hatte. Kurz darauf träumte er, daß er seinen Hahn sah, und dieser sich in einen Menschen verwandelte. Der Hahn sprach zu ihm und sagte: „Der Stern worüber Du Dich so wunderst, bin ich; ich kehre nach meinem früheren Wohnort zurück, und ich erzähle Dir dies nur, damit Du auf der Höhe sein sollst. Und nun mußt Du hierauf achten: Wenn Du meinen Kopf im Westen auf Deine Hand kannst liegen lassen, dann ist die Zeit um zu pflanzen gut; achte also darauf gut! Schwanz, Kopf und Flügel des Hahns sind deutlich zu sehen.“

Bis soweit diese Erzählung. Man nennt die Plejaden *Towori*, den Kopf des Hahns, den Gürtel des Orion den Körper und Sirius den Schwanz.

Der Verfasser bezieht sich im Verlauf seiner Studie: „Landbouw bij de To Bada“ wiederholt auf die von ihm herausgegebenen Mythen en Sagen der Berg-Toradjas van Midden-Celebes ich werde diese, wie es Woensdrecht getan in dem folgenden Text durch M. en S. und der zugehörigen Nummer abkürzen.

S. 142—148. „Eigenartig ist aber, daß der Hahn als Sterngruppe an dem Abendhimmel erscheint. Aber wie wir wissen, daß Sonne und Mond Eheleute sind (siehe M. en S. Nr. 21 und 39) und die Sterne ihre Kinder, dann ist die Sache deutlich.

In einer der noch nicht herausgegebenen Erzählungen ist die Herrin die jüngste Schwester von sieben. Diese Erzählung hat ihr Entstehen dem Siebengestirn zu danken (siehe auch M. en S. Nr. 6).

Wo Sonne und Mond beide aus dem Osten kommen, ist die Heirat des Mädchens mit einem Edelmann aus dem Dorf, das sie verließ, deutlich. Siehe auch über Verwechslung von Personen „M. en S., Nr. 38“.

Was ist nun die durch den Hahn angegebene Zeit um mit den Feldarbeiten zu beginnen? Diese ist für die Dörfer in den Bergen meistens etwas früher als für die in der Ebene. Die beste Zeit ist wohl der 15. November, wenn die Plejaden kurz nach Sonnenuntergang über den Rand der Berge herauskommen. Nehmen wir an, daß man vierzehn Tage nötig hat um zu kappen, und einen Monat um das geschlagene Holz trocknen zu lassen, dann kann man Ende Dezember abbrennen und Hälfte Januar in den trockenen Gärten zu pflanzen beginnen. Am 1. Februar kann man dann den am 15. Dezember ausgesäten Sawahreis beginnen auszupflanzen.

Durch die Alten wird der 15. März, wenn der Orion im Zenith steht, kurz nach Sonnenuntergang, als die beste Zeit geachtet. Dann schimmert der Stern nicht mehr, und der Hahn ist zur Ruhe gekommen von dem Picken und Krabben; der Reis soll dann auch flott durchwachsen und durch Vögel und Mäuse nicht aufgefressen werden . . .

„Wenn der Hahn noch wühlt, dann seinen Flügel noch bewegt, wird das Geflügel nach oben gezogen — durch den Hahn — es wird schlecht — eigentlich: durch ein böses Wesen beseelt — sein: wenn (der Stern) nicht mehr flackert, wenn der Flügel still ist, ist es gut um zu pflanzen; der Reis wird dann auch ruhig sein, d. h. keinen Schaden leiden — buchstäblich: Sie werden der Ruhe des Flügels gleichen — sie werden nicht durch allerlei Getier gefressen werden.

Die Erfahrung hat den Menschen gelehrt, den richtigen Zeitpunkt zu wählen für die verschiedenen Wirkungen, man hat seine Weisheit aus dem Buch der Natur geschöpft. Und daß man außerdem auf die bereits genannten Sterne auch auf die Mondphasen acht gibt, spricht von selbst . . .

Der Bada'sche Monat wird in 29—30 Tagen eingeteilt nach den Mondphasen, die zum größten Teil benannt sind. Hier folgen die Namen der Monatstage:

1. *Mata wula* oder *Matana*: Die Mondsichel wird bei Sonnenuntergang noch grade über den Bergen im Westen gesehen; der Tag nach Neumond: Verbotstag für wohl ziemlich alle Arbeiten¹⁾.

2. *Wula ura* oder *Karombua'na*. Der letzte Name will sagen: „sein zweiter“.

3. *Katalu wula* „der dritte Mond“, oder *Kataluna* „sein dritter“.

4. *Kaibana* „sein vierter“.

5. *Kalimana* „sein fünfter“.

6. *Kainina* „sein sechster“.

7. *Kapituna* „sein siebenter“.

8. *Kauwajuna* „sein achter“.

9. *Kahahio'na* „sein neunter“.

10. *Kahampulo'na* „sein zehnter“.

11. *Wula boë* „Schweinmond“.

12. *Wua' (wua', waa') Ahu tu'ana* „Kopf des Hundes der Edelen“.

13. *Wua' Ahu Kabilaha* „Kopf des Hundes der Mittelklasse“ [des Volkes], oder *Marampu* „versammelt“, weil dann der Mond über den Bergen im Osten erscheint, wenn die Menschen nach vollbrachtem Tagewerk um 6 Uhr in den Häusern versammelt sind.

14. *Himpalai*.

15. *Tekai*.

16. *Mata warani*.

17. *Warani ngkaia*.

¹⁾ Man darf auch nicht nähen, Feuer anmachen, *fua* klopfen; nur Reisstampfen ist erlaubt, die Verbotszeit fängt um 6 Uhr morgens an und endet um 12 Uhr

18. *Hura*.
19. *Mangkakehi*.
20. *Lengka*.
21. *Tulu*.
22. *Mata kawe*, oder *Kawe maro'a* „guter *Kawe*“.
23. *Karombua' Kawe* „zweiter *Kawe*“ oder *Kawe ngkadake* „schlechter *Kawe*“.
24. *Mata Moiho'*.
25. *Karombua'na moiho'* „zweiter *Moiho*“ oder *Moiho' Baha-baha* „mittelster zwischen-moiho“.
26. *Katahu'na Moiho'* „dritter *Moiho*“ oder *Tampa'na Moiho'*, oder *Kaupwana Moiho'* „letzter *Moiho*“.
27. *Toa' to Kararu* oder: *Toa'to Mapangku'* „langer oder hoher *Toa'*“.
28. *Toa'to Rerembe* „kurzer *Toa'*“.
29. *Teusu*.
30. *Ranona* oder *Ilalu* „da hin“ oder *Kapateana* „ihr Tod“ oder *Kageroana* „ihre Vernichtung“.

Von diesen Monatstagen ist *Mata wula*¹⁾ ungünstig für Landbauarbeiten; *Wula boe'* ungünstig, da die Schweine (*boe'*) die Anpflanzung vernichten werden; *Wua' Ahu Tu'-ana* allein gut für die Edelen (*tu'ana*) um zu pflanzen; *Marampu* nicht gut, um mit der Gartenarbeit zu beginnen, da dann sich die Mäuse und Reisvögel versammeln werden (*marampu*) in dem Reisfeld. *Tekai'* ist sehr gut um zu pflanzen, da man dann Vorteil nach sich zieht, zuhakt, vgl. *kai'* „Haken“, *tekai'* „festgehakt“. *Mata warani* ist im besonderen für die Vorfechter *tadulako* gut in dem Streit (*warani*, vgl. mal. *berani* „tapfer“, Stamm *ani*; *Lambu'sch toma'ani*, Bad. *tomoane* „Mann“, buchstäbl. „der *ani*, *ane*, hat Mut“). *Wara ngka'ia*, wie zuvor. *Hura* ist günstig. *Mangkakehi* ist nicht gut, weil dann der Reis verderben wird (*mangkahakei*, ein Syn. von *mangkakehi*; dies letzte Wort wird nicht mehr in dieser Bezeichnung gebraucht, aber es wird im Verband mit *mokadakehi* gebracht, schlecht machen, verderben . . .). *Tulu* ist allein für die Edelen. *Mata Kawe* und *Karombua' Kawe* sind zum Pflanzen gut. . . *Mata Moiho'* und *Karombua' Moiho'* sind gut zum Brennen. *Toa'to Kararu* und *Toa'to Rerembe* sind gut um zu pflanzen. *Teusu* ist gut um zu pflanzen. Ebenso *Ranona*; der Reis wird dann überflüssig sein. Man setzt voraus, daß Sonne und Mond dann coitieren, und daß dies auf die Fruchtbarkeit der Erde von Einfluß ist.“

Dr. Albert C. Kruyt: De To Wana op Oost-Celebes. Batavia 1930. Aus: Tijdschr. voor Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel LXX berichtet uns einige wesentliche Bemerkungen zu den dürftigen Nachrichten, die in der älteren Literatur über Celebes erhalten sind. Beachtenswert sind namentlich die bei den To Wana vorkommenden Astralmythen. Bei Betrachtung der Schöpfung und des Kosmos lesen wir:

S. 419. „Von der Sonne macht man sich die Vorstellung, daß sie, wenn sie nach dem Westen gekommen ist, in eine Scheide kriecht, und darin dem Himmel entlang nach Osten zurückkehrt. Früher war die Sonne besonders groß, und da war noch kein Mond. Weil die Sonne so groß war, war es auch bei nahe vor Wärme nicht mehr auszuhalten, um so mehr weil der Himmel damals viel dichter bei der Erde war als gegenwärtig. Ein Mann, der die Hitze nicht mehr ertragen konnte, nahm ein Blasrohr (*sopu*) und schoß einen kleinen Pfeil nach der Sonne. Dieser kam mit solch einer Kraft gegen den Ball an, daß dort Stücke absprangen: Ein Stück wurde der Mond, und die anderen Stücke wurden die Sterne. Der schwarze Schatten auf dem Mond ist nach den To Pasangke ein Lappen *faja*, welcher mit dem Pfeilchen zusammen nach dem Mond geschossen wurde; mit welcher Absicht dies geschehen war, wußte niemand zu erzählen. Nach den anderen Stämmen ist der Fleck ein Waringinbaum (*nunu*) wie auch die Bare'e-Sprecher sagen.

Eine Mondfinsternis wird durch einen großen Vogel, Tolongkungku, der den Mond verschluckt, verursacht. Man ruft dann: *Nuwaika kami muni wuja mami!* „Gib uns unseren Mond zurück!“ Man schlägt auf die Trommeln, um den Vogel zu zwingen das Verschluckte auszuspeien. Bei den To Ampana heißt das Ungeheuer, welches den Mond verschlingt, allein *Tolo*.“

Beim Landbau werden einige Sternbilder erwähnt, die für den Reisbau von Wichtigkeit sind.

S. 528—532. „Eine Erzählung berichtet von einem alten Mann Ampuë, der später das Siebengestirn wird. Dieser Ampuë hatte sieben Kinder von denen das mittelste *Pini pae* hieß, eine Frau. *Pini* ist mit aneinander gewachsenem Kopfhaar,

¹⁾ In Tawaelia glaubt man, daß der Reis, der an diesem Tag gepflanzt wird nicht aufgeht, oder sonst durch Mäuse gefressen wird; in Pekurehua wird der Eigentümer des Reisfeldes sterben.

das nicht zu entwirren ist, versehen; solches Haar wird als eine Offenbarung von besonders starker Lebenskraft angesehen. Genannte Frau hat von solchen aneinander gewachsenen Tressen oder Flocken auf dem Kopf; diese gab sie den Menschen, und als man sie gepflanzt hatte, wuchs daraus der Reis. Der erste Reis hieß *pae wali ntepowali-wali* „Reis der allzeit weiter gut geraten“.

Eine andere Erzählung berichtet, daß der erste Reis durch ein Buschhuhn von dem Siebengestirn Ampuë nach der Erde gebracht wurde . . .

Das erste Werk des *woro tana* oder Landpriesters ist das Bestimmen der Zeit, worauf man mit der Beackerung beginnen soll. Dazu schauen sie nach den Sternen, und zwar nach dem Sternbild Ampuë. Dieses Sternbild besteht aus dem Siebengestirn, dem Gürtel des Orion und Sirius, aber das vornehmste, worauf geachtet wird, ist der Gürtel des Orion. Die Plejaden heißen Ampuë ruju „Ampuë, welcher vorausgeht“, und Sirius heißt Ampuë ripuri „Ampuë, der hinten an kommt“. Der letzte trägt auch den Namen von *pantaki uwi*, das frei übertragen mit „Überfluß an *ubi*“ wiederzugeben ist (*pataki* heißt alles was man an den Tragkorb hängt, außer dem, was man hineintut). Wenn man nun *ubi* pflanzt, dann ist Sirius oberhalb des Horizonts erschienen; bei Abenduntergang wird man solch einen Überfluß von diesen Knollen kriegen, daß man noch vieles außerhalb an den Korb hängt, oder auch: daß man jedesmal mit seinem Tragkorb voll Brennholz oder anderen Dingen auch allzeit *ubi* hat, um es außerhalb anzuhängen.

Wir haben bereits gesehen, daß Ampuë ein Mann gewesen sein soll, der sieben Kinder hatte, die die Stammväter und Mütter der Menschen wurden. Er wurde so alt, daß seine Hinterbacken Wurzeln schlugen. Sein Sohn stieß aus Unachtsamkeit dagegen, und dies machte dem Vater solchen Schmerz, daß er beschloß nach dem Himmel zu gehen. Er rief seine Kinder zusammen, und sagte ihnen, daß er ein Stern werden würde, wonach sie bei der Bearbeitung ihrer Äcker schauen müßten: Wenn der Gürtel so steht (und er zeigte mit dem Arm nach dem Himmel in einem Winkel von 45 Graden mit dem Horizont) dann ist es zu pflanzen gut; steht er bei Abenduntergang in der Mitte des Himmels, dann ist es nicht gut; ist er aber noch mehr gesunken, z. B. 35 Grade, dann muß man nicht mehr pflanzen.

Die Erzählung des alten Mannes, dessen Gesäß Wurzeln schoß, habe ich unter den Posoërs nicht gehört. Mehr verbreitet ist folgende Erzählung, welche die To Wana von ihm machen: Ampuë war ein Mann, welcher eine Frau und ein Kind hatte. Man kannte damals den Reis noch nicht. Das Kind wollte nun einmal keine *ubi*, *Colocasia* und *pisang* essen; es quengelte aber um andere Nahrung. Da sagte Ampuë zu seiner Frau: „Ich werde für das Kind ander Speise holen, aber Du darfst mir unter keinem Vorwand folgen, weil dann da nichts von kommt“. Die Frau folgte ihrem Manne doch bis sie auf einen Fleck kam, wo sie Beile und Kappmesser in der Runde kappen sah, ohne daß jemand sie hantierte. Sobald sie aber auf dem Fleck war, nicht erschienen oder die Werkzeuge kehrten nach ihrem Mann zurück und wollten nicht mehr an die Arbeit gehen. Der Mann verwies seiner Frau ihre Neugierde und sagte: „Nun kann ich dem Kinde keinen Reis verschaffen. Das Einzige ist, daß ich nach dem Himmel gehe; ich nehme einen Hahn mit. Wenn ihr mich dann abends mitten an dem Himmel stehen seht, müßt ihr das gefällte Holz verbrennen und wenn ich meinen Hahn loslasse, müßt ihr den Reis pflanzen.“ Mit dem Hahn werden eine Art Vögel, manu Ampuë, bezeichnet, die ich nicht näher definieren kann; man erzählte mir, daß sie etwas größer als Reisevögel (*dena*) sind. Zu einer bestimmten Zeit kommen sie in großer Anzahl, und wenn das Sternbild untergegangen ist (wenn man es während der Nacht nicht mehr zu sehen bekommt) sollen diese Vögel sich auch nicht mehr sehen lassen. Die Frau und das Kind von Ampuë leben auch in der Erinnerung fort . . .

Der Morgenstern heißt *betu'e ngkeo* „der rufende Stern“, weil er die Sonne oder das Tageslicht ruft.“

S. 541—543. „Mondtage. Eine Ursache, wodurch man sich viel Unheil zuzieht mit Beziehung zu seinen Feldern, ist wenn man auf die Position des Mondes nicht achtgibt. Nach den Phasen des Mondes hat jeder Tag seinen eigenen Namen. Wenn die sehr schmale Mondsichel noch oben nach dem Untergang der Sonne zu sehen ist, heißt dies *manu matadja* „bissiger Hahn“. Der Tag, der hiernach heißt, ist nicht allein ungünstig für Ackerarbeit, sondern beinahe für alle Art Arbeit. Dann folgen einige Tage, die keinen Namen haben, aber die allein gezählt werden; diese sind alle günstig für den Landbau; beim Zunehmen des Mondes wird alle Arbeit, die auf dem Acker verrichtet wird, glücklich sein.

Der zehnte Tag heißt *songanga*. Dieser ist gut, ebenso die beiden folgenden *wawu koi* „kleine Schweine“ und *wawu bae* „große Schweine“. Dann folgt der Tag auf Vollmond *simpijai* „gleich hingehen“, d. h. wenn der Mond untergeht, kommt die Sonne auf, sie verlassen sich. Dies ist ein ganz ungünstiger Tag; wenn man sich dann nicht ruhig verhält, und etwas auf dem Acker tut, wird die Ernte durch allerlei Tiere vernichtet, alles Glück und Segen wird uns verlassen (*napalaika kita rasi*).“

Dann folgt *wimbilaka* „nicht mehr vollkommen rund“ an diesem Tag tut man gut, keine Feldarbeit zu verrichten (*ta se'i rapolingaake*, „es wird keine Feldarbeit getan“). Den hierauf folgenden Tag, *keinao*, „mit leben (*inao*)“, noch nicht ganz verschwunden bei dem Anbrechen des Tages ist ganz besonders ungünstig, um hierauf zu pflanzen, weil dann zu den Pflanzen die Mäuse kratzen kommen (*nakao mbalesu*). Dann folgt *lombo*, ein Tag, der sich ausgezeichnet eignet, um da das Holz auf dem vorher urbar gemachten Boden zu verbrennen . . .

Auf *lombo* folgen *mata lombo*, „der eigentliche *lombo*“, *mata bilo*, „der kurszichtige, der schiefe“, weil die Mondscheibe bereits merklich abgenommen hat, und *mata ntokodi* „Auge von kleinen Menschen“; sie sind für den Landbau alle sehr günstig. Dann kommt *rotu*, wieder ein Tag an dem man sich ruhig halten muß, um Tieren zuvorzukommen, daß sie die Pflanzen verwüsten. Dann folgen einige gute Tage: *Kawe* „reichen an“, „winken“, der Mond reicht beinahe an den Zenith des Himmels bei Tagesanbruch. (Bei den Posoërs ist *Kawe* ein Verbotstag.) *Kake*, dies sind zwei Tage, unterschieden in *kake ntau*, „*kake* der Menschen“, und *kake mbawu* „*kake* der Schweine“. *Lébasi* „nachlassen“ des Mondes, er hat wiederum an Kraft abgenommen. *Kabongo* „beschimmelt“, *Malángani* „hoch empor geschossen“, lang, anspielend auf die lange schmale Form des Mondes (wahrscheinlich eine Verkürzung von *tu'a malángani* „hoher Stumpf“ sowie der Tag bei den stammverwandten To Ampana heißt) *Tu'a rede* „kurzer Stumpf“. Alle diese Tage sind für die Feldarbeit gut. Aber dann folgt ein Tag, *adje*, „Kinnladenbein“ (der Mond ist wie ein Kinnladenbein), der ganz ungünstig ist für Feldarbeit. Die hierauf folgende Nacht heißt *saja mbuja*, „der Mond hat sich verborgen“, es ist nichts von ihm zu sehen. Am Tage nach dieser Nacht mag man auf dem Acker arbeiten. Dieser Tag wird selbst für den besten gehalten um darauf mit dem Pflanzen und dem Ernten des Reises zu beginnen. Dann und wann sieht man den Mond in zwei Nächten nicht. Man nennt die Tage auch *kawuri mbuja* „das Schwarzsein des Mondes“.

Unsere Sternbilder führen uns nunmehr nach dem östlichen Arm der großen Insel Celebes und wir werden ihre Bedeutung dort bei der Bestellung der Felder kennen lernen. Wieder sind es die Plejaden und der Gürtel des Orion. Beachtenswert wird auch hier eine Darstellung der verschiedenen Mondphasen sein.

Kruyt, Alb. C.: De to Loinang van den Oostarm van Celebes. 's Gravenhage: Nijhoff 1931 (Bijdr. tot de T-, L- en V. deel 86).

S. 413. „Der *tanaas* [Landbaupriester] muß die Zeit bestimmen, worauf mit der Feldarbeit begonnen wird. Dies tut er in Verband mit dem Stand der Sterne (*mandala*). Diese sind dieselben wie bei den anderen Stämmen, die Zentralcelebes bewohnen: *mian daisan* „die vielen Menschen“, sind die Plejaden: *mian totolu* „die drei Menschen“ ist der Name für den Gürtel von Orion. Es ist vor allem der letzte der für den Landbau von Bedeutung ist. Wenn die drei Sterne bei Tagesanbruch in der Mitte des Himmels stehen, ist die Zeit für die Bestellung der Äcker angebrochen.“

S. 420–421. „Mondtage. Die Loinangs halten auch Rechnung mit den Mondphasen nach denen die Tage genannt werden. Sowie bei allen Völkern in Zentralcelebes werden nur die Tage zur Zeit des wachsenden Mondes gezählt. Wenn etwas von der Mondsichel zu sehen ist heißen die Nacht und der darauf folgende Tag *koloa*. Dann folgen *koloa uampaho*, *koloa tolumpaho* usw., d. h. der zweite *koloa*, der dritte *koloa* usw., so daß der elfte Tag wieder seinen eigenen Namen hat: *agesuk*. Dann folgen weiter der 12. *molompo*, 13. *timumun*, 14. *ulunjo*, 15. *tumba*, 16. *baani*, 17. *kobinsihan*, 18. *kakas*, 19. *tobongbalu*, 20. *tumangaha*, 21. *umoto*, 22. *koliu ise*, 23. *koliu daka*, 25. *matanjo*, 25. *tongaknjo*, 26. *tuonjo*, 27. *posoknjo*, 28. *bulan i uno*, 29. *hagaion*.

Ich bin mit dem Loinangischen nicht genug vertraut um mich an eine Erklärung dieser Namen zu wagen. Der 19. (*tobongbalu*), der 22. (*koliu ise*), der 26. (*tu'onjo*) und der 27. (*posoknjo*) Tag sind ungünstig für den Landbau. Wenn man an diesen Tagen auf den Acker arbeiten geht, werden Mäuse das Angepflanzte vernichten. *Baani* (mal. *berani* „tapfer“) und *timumun* sind gute Tage um an ihnen von Haus zu gehen, wenn man eine Reise unternehmen tut, auch als man in alten Zeiten einen Zug unternahm Köpfe zu schnellen. Mit dem letztgenannten Ziel möge man nimmer auf *kakas* von Haus gehen, weil man dann nichts als Elend erfahren wird.“

Molukken.

Wir hören von Sonne und Mond, daß sie große Geister sind, die Sterne ihre Kinder. Die Waringinbäume auf der Erde Verwandten des Waringinbaumes, den die Eingeborenen im Monde sehen. Eine Mondmythe über Masanda, der ein mächtiger Geist wurde. Wir lernen den Einfluß von

Sonne und Mond auf die Menschen kennen. Die Wirkungen beider als Finsternis und die Sterne bezüglich des Ackerbaus.

Kruyt, Alb. C.: Banggaische Studien. Bandoeng 1932: A. C. Nix. (Tijdschr. v. Ind. T., L- en V. deel LXXII, aflev. 1).

S. 82—85. „Die Sonne, *olojo*, ist ein großer Geist, *pilogot*, welchem man dann und wann opfert; einmal im Jahr wird mit Opfern an andere Geister, die den Menschen näher stehen, auch eine Ziege der Sonne gewidmet. Auch wenn man eine besonders gesegnete Ernte von *ubi* [*Dioscorea alata* L.] gemacht hat, schenkt man der Sonne eine Ziege. Die Sonne ist ein Mann, der Mond, *bituon*, eine Frau. Die Sterne sind ihre Kinder, *bituon pauno*, was nach dem Idiom sowohl „Kinder des Mondes“, als „kleine Monde“ sein kann. Der Mond nimmt die Sterne stets mit sich, weil er die Mutter ist.

Der Mond ist kein Geist, *pilogot*, sagt man, aber doch übt er auf das Leben der Menschen Einfluß aus. Auf ihm wächst ein Waringinbaum (*bokau*), dessen Blätter die Seelen der Menschen sind. Wenn ein junges Blatt von diesem Baum fällt, wird ein junger Mensch sterben; ist es ein dürres Blatt, dann blast ein Alter von Tagen den letzten Atem aus. Dem Monde werden keine Opfer gebracht, jedoch die Waringinbäume auf der Erde sind alle Verwandten oder Silhouetten von diesem in dem Mond; darum sagt man, ist man da so bang vor, und bringt man diesen Bäumen Opfer, vor allem, wenn da ein Zweig abbricht (dies ist eine Verwirrung von Gedanken, weil der Waringin nicht in Verbindung mit dem Mond, sondern um den mächtigen Geist, der darin zu wohnen sich nennt, gefürchtet wird).

Mit Bezug zu dem Mond wird öfters der Name von Masanda genannt. Dieser soll ein sehr böser Mann gewesen sein, der mit schwarzer Kunst machte und damit viele tötete. Vor allem auf Festen, wo viele Menschen beisammen waren, wurden durch ihn einige krank gemacht, und diese starben alle; er hatte es vor allem auf schöne Mädchen und Frauen gemünzt. Mehrere Male wurde er gegriffen, aber immer wußte er zu entkommen; aus der Asche seines Körpers ist Tabak gewachsen, erzählt man. Endlich glückte es doch Masanda zu trösten. Um ihn ganz zu vernichten wurde sein Körper in kleine Stücke gehackt. Sein Kopf wurde der Mond, und die Stückchen seines Körpers wurden die Sterne . . . Man sagt, daß Masanda als Geist fortlebt, und fortdauernd hin und her zieht zwischen den Mond und das genannte Eiland [Totuku tinano]. Masanda ist noch allzeit darauf aus, Menschen krank zu machen. Bei Fieber ist es die Sonne, die die Hitze des Körpers verursacht, der Mond bei Kälte.

Sonne und Mond haben jeder einen Helfer, *lambonua*. Der der Sonne ist ein Mann, *Mbosi talabut*, „Mbosi, der wegsegelt“ heißt; der des Mondes ist eine Frau, *Bul late* genannt. Die in Indien sehr verbreitete Erzählung, daß ein kleiner Vogel das einzige Wesen ist, das den Mond erreichen kann, kennen auch die Banggaiers. Bei ihnen heißt er der *petek*, der dies Kunststück vollbringt. Einstens ließ Masanda in dem Mond sein Bein auf die Erde fallen; verschiedene große Vögel probierten das schwere Werkzeug zurückzubringen, aber keinen von ihnen glückte dies. Zum Schlusse sagte der *petek*, ein kleines Vögelchen, es probieren zu wollen; und er kam in der Tat auf dem Mond an. Dieser gab dem tapferen Vogel *sirih-pinang* zu priesmen; von der Zeit an hat er einen roten Schnabel.

Wo Sonne und Mond auf das Leben des Menschen Einfluß ausüben, müssen natürlich die besonderen Erscheinungen, die man an ihnen bemerkt, auch Bedeutung haben. Wenn um Sonne oder Mond ein Ring (*olojo batobongi*, *bituon batobongi*) wahrgenommen wird, sagt man, daß ein ansehnlicher Mann sterben wird, wenn bei der Sonne diese Erscheinung, eine ansehnliche Frau, wenn es bei dem Monde zu trifft. Wenn die Sonne bei ihrem Untergang den ganzen Himmel rot färbt, eine Erscheinung, die *tabomo ko sualangga*, oder *antong memela* „rote Wolken“ heißt, da wird jemand ermordet werden, oder Geister waren da rund umher, die Krankheit verbreiteten; man wirft dann eine Hand voll Asche in die Höhe nach der roten Luft.

Verfinsterung von Sonne oder Mond heißt *alimounon*. Wenn die Sonne verdunkelt wird, sagt man, daß sie mit einem Stern kollidiert, andere sagen, daß die Verdunkelung dadurch, daß die Sterne Schutz bei der Sonne suchen, kommen, verursacht wird, weil Sturm vorhanden ist. Mondfinsternis wird dadurch verursacht, daß der Mond durch einen schweren Sturm mißhandelt wird. beinahe vergeht; andere sagen, daß die Verfinsterung dadurch entsteht, daß die Sonne den Mond besucht. In allen Fällen macht man großen Lärm um Sterne oder Sonne zu verjagen und den Mond zu erschrecken, auf daß er sich erhole und nicht in dem Sturm untergehen soll.

In der Erzählung von Masanda wird erzählt, daß sich sein Körper in Sternen veränderte, sowie wir gesehen haben. Die Sterne haben für die Banggaiers allein Bedeutung, in soweit sie die Zeit angeben, daß die Felder bearbeitet werden müssen (siehe Artikel „De Landbouw der Banggaiers“, T. K. Bat. Gen.). Dafür werden die Plejaden wahrgenommen, die Mbolunus oder Monunus heißen; dies aber allein

in den Teilen des kleinen Archipels, wo man Reisbau macht. Eine andere Gruppe, die Paliama genannt wird, ist von Bedeutung für die Ubipflanze; ich habe nicht bestimmen können, welche Sterne hiermit gemeint sind. Das Bild kommt auf, bevor die Plejaden erscheinen. Der Gürtel des Orion, der *mian tolu*, „die drei Menschen“ heißt, sind bei ihnen allein bekannt, die Reis pflanzen. In Kindandal auf der Halbinsel Liang sieht man in dem Paliama ein Schiff: Ein Stern ist das Segel, der zweite das Ruder und der dritte der Steuermann.“

Seran.

Von älteren Berichten sei noch hier einiges von der Molukkeninsel Seran über die Sonne erwähnt.

Tauern, Odo Deodatus, Patasiwa und Patalima vom Molukkeneiland Seran und seinen Bewohnern. Leipzig, Voigtländer, 1928.

Sonnensage der Patisawa in Huene.

S. 136. „In einem Gebirgsdorfe lebte eine schöne Frau, namens Rapie. Ihre Schönheit war so groß, daß sie sogar die Sonne mit Liebeshehnsucht erfüllte. Eines Nachts ging sie vor das Dorf, um ihre Notdurft zu verrichten. Auf dem Rückwege trat sie in ein Loch, und siehe da, sie konnte den Fuß nicht mehr herausziehen. Auf ihre Hilferufe kam Isole, ihre Freundin, mit Leuten aus dem Dorf, und versuchten vergeblich, den Fuß der Rapie frei zu machen. Schließlich gruben sie den Boden um sie herum auf, aber auch das half nichts. Rapie versank im Gegenteil immer mehr. Es war nämlich die Sonne, die Rapie am Bein gepackt hatte und nun schließlich unter die Erde zog, und Rapie ward nie wieder gesehen.“

Es liegt nahe zu vermuten, daß Rapie eine Personifizierung der Erde ist, die sich nachts mit der Sonne verbindet, wenn diese auf ihrem Wege von Abend gen Morgen unter der Erde weilt.“

S. 142. „Zur Feier der erfolgreichen Kopfjagd putzen sich Männer und Frauen zum Marutanz und versammeln sich vor dem Dorfbaileo. Dort befindet sich ein heiliger Stein, ein *Batu pamali* auf den der Schädel gelegt wird. Der Stein darf nur zu diesem Zwecke benutzt werden und ist sonst *tabu (pamali)* . . . Leider sind die *Batu pamali*, die sich früher in allen Dörfern auf Seran, Ambon und den Uliassern fanden, fast überall verschwunden. Eine genauere Erforschung ihres Ursprungs ist daher fast unmöglich geworden. Martin hat sie noch zahlreich gesehen und vermutet, sie seien der Rest eines alten Sonnenkultes (S. 76).“

In Seran spielen die Himmelskörper eine gewisse Rolle beim Eid, sie werden aber auch zum Sitz der Geister gemacht. Eine eigenartige Darstellung wird von Tuamai und Rapié gegeben, die schon deutlich zeigt, wie schwankend die Begriffe von beiden heute sind. Einflüsse der Mondfinsternis werden mit dem Rotanziehen in Verbindung gebracht.

Stresemann, Dr. E.: Religiöse Gebräuche auf Seran. Batavia: Albrecht, den Haag. Nijhoff 1923 (Tijdsch. v. Ind. T., L. en Vlk. deel LXII, afl. 2).

S. 329. „Von einem ursprünglichen Dienst der Himmelskörper in Beziehung zur Erde, der auf Timor und den Südwestinseln besonders entwickelt ist, finden wir auf Seran deutliche Spuren. Jeder Eid des Alfuren Westserans beginnt gewöhnlich mit der Anrufung von Sonne und Mond, Himmel und Erde, Morgenstern, Abendstern und den kleinen Fixsternen. Vielfach werden sie dabei nur bei ihren gewöhnlichen Namen genannt, wie *lanit*, *tapul*, *lea matai*, *vulan*. Einige Stämme aber setzen den Bezeichnungen für Himmel und Erde bereits den Zusatz *upu* Herr vor. Hier verehrt man also nicht mehr die Naturelemente an sich, sondern hat sie bereits zum Sitz mächtiger Geister gemacht. Als oberster gilt vielerorts der Geist des Himmels, *upu lanite* (Herr Himmel).“

S. 331–332. „Der Himmelsgott, der nach Anschauung einiger Westseraner in der Sonne wohnt, gilt als Mann, die Erde als Weib. Aus der Vereinigung beider sprießt alles Leben auf Erden. Einst waren Himmel und Erde ganz dicht beisammen; als aber ein Kind seine Mutter um den Mond bat und diese mit einer Stange danach stieß, um ihn herabzuholen, entfernte sich der Himmel (*Paulohi*) . . .

Dieser Kult der Naturkräfte scheint jedoch immer mehr in den Hintergrund zu rücken, so sehr, daß man mancherorts nicht mehr recht weiß, welche Begriffe man mit Tuamai und Rapié verbinden soll. So wurde Deninger in Nuaulu Ranie mit Sonne, Tuamane mit Erde übersetzt. An manchen Küstenorten Westserans hat sich der klar begründete Dualismus Himmel – Erde völlig verschoben. Dort ist Rapié zur Mondgöttin (*Rapié Bulane*) geworden, die von Zeit zu Zeit vom Sonnen-

gott *Tuale Leamatai* verfolgt wird; infolgedessen wird der Mond kleiner und kleiner. Dann wieder suchen sich beide zu vereinigen, und der Vollmond ist das Zeichen ihrer ehelichen Gemeinschaft¹⁾.

S. 333—334. „Die Anteilnahme an kosmischen Erscheinungen und die religiöse Vorstellung, welche die Seraner damit verbinden, oder ehemals verbanden, kommt noch bei einer Mondfinsternis zum Ausdruck. Dann verursachen sie nämlich auf Tifa und Gong einen großen Lärm. Dies geschieht um dem Mond beizustehen (im Kampf gegen Tuamai?) und seinen Feind zu verjagen, jedoch nicht etwa, weil man, wie Schulze glaubt, sich vorstellt, daß der geliebte Mond eingeschlafen ist und durch den Radau geweckt wird²⁾, auch nicht, „um ihn zu erschrecken und wieder sichtbar zu machen“³⁾. Es erscheint indessen möglich, daß die Sitte, wie so manches andere durch fremden Einfluß entstand. Valentijn erzählt nämlich: „Wenn eine Eclipsis; oder Mondfinsternis eintritt, dann schlagen sie (die Amboinesen) und vor allem die Chinesen, sehr stark auf metallene Becken, um die Finsternis, welche den Mond verdeckt, zu vertreiben, oder um, wie die Chinesen sagen, den Drachen, der sonst fortwährend schläft und nun erwacht ist, abzuschrecken, und zu verhindern, daß er den Mond verschlinge⁴⁾.“ Nach Riedel⁵⁾ sind Sonnen- und Mondfinsternis als Krankheitskinder gefürchtet.

Ein weiteres Überbleibsel der Verehrung der Himmelskörper ist wahrscheinlich im Rotanziehen, einem bei der Strandbevölkerung sehr beliebtes Spiel, zu erblicken, das nur nachts, und zwar nach Sachse⁶⁾ nur in den Vollmondnächten ausgeführt wird. Wilkens Vermutung, daß dieses Spiel auch auf den Südmolukken ursprünglich mit dem Kult in Verbindung stand, und auf dem Mythos der Verheiratung von Himmel und Erde basiert⁷⁾, ist sehr naheliegend. Auf Seran bezieht sich jedoch offenbar auf die eheliche Vereinigung des Sonnen- oder Himmelsgottes Tuamai mit der Mondgöttin Rapie, die, wie wir sahen, bei Vollmond erfolgt⁸⁾.

Welche Anschauung dazu führte, Sonnenscheibe und Mondsichel auf Hausbalken darzustellen, wie ich es in Soahuwe sah, ist mir unbekannt . . . Martin macht ferner auf die Tatsache aufmerksam, daß nach seinen Beobachtungen der vor dem *Bailao* liegende *Batu pamali* stets nach dem Aufgang der Sonne zugekehrt sei, und knüpft daran die Frage. „Sollte darin vielleicht der Überrest eines jetzt vergessenen Sonnenkultus gelegen sein“⁹⁾.

Vries, G. de: *Bij de Berg-Alfoeren op West-Seran . . . Zutphen: Thieme, 1927.*

Der Geisterglaube.

S. 62: „Es bestehen gute und böse Geister. Über die guten braucht man sich nicht zu kümmern. Hierunter rechnet man . . . weiter die Sterne u. a. wird beim Wahrsagen (siehe dort) *Bo-wua* d. i. der Morgenstern zu Hilfe gerufen“ . . .

S. 71: „Mit einem Dorn in Ruß getaucht sticht man ihnen allerlei Motive von Sonne und dem Mond unter die Haut. Dies soll wohl mit dem Dynamismus (einer Art Abwehrmittel gegen böse Mächte?) in Verbindung stehen.“

Wahrsagen.

S. 75: „*nanau wanate*. Man schneidet eine Bambuspfeife von $1\frac{1}{2}$ Armlänge und so dick als der Mittelfinger und zieht darauf mit der Spitze eines Messers in der Länge einen Streifen. Mit dem Blütenblatt eines jungen Bambus streicht man jetzt einige Male über den Streifen hin und her, indem man murmelt: „*Bo wua* (Morgenstern) verleihe deine Hilfe durch diesen Streifen mit der Unterweisung . . . (das Unternehmen des Planes wird genannt) diesem Mann glücken soll, obwohl ihm dabei ein Unglück zustoßen wird.“ Danach hält man die Bambuspfeife eine

¹⁾ Wenn auch die Anrufung von Mond und Sternen in alfurischen Schwüren sehr häufig ist, so betrachtet man sie doch sonst nicht als Sitz von Geistern, man ruft sie wenigstens niemals als *upu*, Herr(in) an, wie dies bei Himmel und Erde meist geschieht.

²⁾ Schulze, [Über Ceram und seine Bewohner] S. 120.

³⁾ van Schmid, *Aanteekeningen* S. 611.

⁴⁾ Valentyn II, S. 146.

⁵⁾ Riedel a. a. O. S. 145.

⁶⁾ Sachse, [Het eiland Seran] S. 164.

⁷⁾ Wilken, *Het animisme* S. 156.

⁸⁾ So berichtet auch Krayser (in Bezemer a. a. O. S. 610) von einem Fest der Westseraner, das bei Vollmond abends zu Ehren von *Rapie-Pulane* veranstaltet wurde, „weil wieder Friede zwischen ihr und *Tuale-ematai* geschlossen war“. Aus seiner Darstellung ist leider nicht ersichtlich, ob eine solche Feier noch gegenwärtig stattfindet und worin sie besteht.

⁹⁾ Martin a. a. O. S. 77.

kurze Weile in das Feuer bis sie knackt. Wenn der Riß, der dadurch entsteht, gerade auf dem Platz sitzt, wo die Linie gezogen ist, dann verspricht solches einen guten Ausschlag, andererseits ist es nicht geraten, den Plan zur Ausführung zu bringen.“

Himmelskörper.

S. 77—79: In früherer Zeit war der Himmel von der Erde nicht so weit entfernt wie gegenwärtig und unterhielt man die Verbindung zwischen beiden mittels Leitern. (Lies hierüber die Erzählungen von „Der arme Tuwale“ S. 260 und „Tuwalenawa“ S. 264).

Von den Himmelskörpern hat man ganz wenig Begriff und die Vorstellung ist davon sehr verworren. Nur einige Sterne nennt man bei Namen. Die Alten von Tagen in Ahiolo sagen, daß *Tuwale* (der Sonnengott) und *Dapië* (die Mondgöttin) die Eltern „*Bo-uwa-dakia*“ sind („*dakia*“ bezeichnet mißgestaltet oder bucklig), d. i. der Morgenstern. Übrigens sind von beiden Erstgenannten die folgenden Söhne bekannt (alle Sterne): *Saliahu*, *Tulole*, *Lahatala* und *Tuniai*. Andere wieder nennen *Tuniai* den Himmel und *Lahatala* die Erde.

Bei dem Honitetu-Alfuren-Stamm herrscht ungefähr dieselbe Vorstellung von den Dingen: Sonne und Mond, die Eltern und die Sterne, ihre Kinder, doch scheint man dort *Tuniai* mit *Lahatala* zu einem Begriff zusammengefügt haben, also *Tuniai-Lahatala* und diesen dann über Sonne und Mond gestellt, zu beschauen, also als den Schöpfer des Weltalls; die Erde wird da „*Tapele*“ genannt. Eigenartig ist es, daß die Alune nur für Sonne und Mond Namen haben, Himmel und Erde ganz getrennt voneinander beschauen und keinen Namen von Sternen kennen. Bei den Nisaweile-Alfuren (*Wahai*) wird *Lahatala* als höchstes Wesen anerkannt. Durch die auffallende Gleichheit von *Lahatala* und *Tuniai* mit *Allah ta Allah* und *Dunia* wird es auch möglich sein, daß diese Entartungen von der Küste hineingelaufen sind.

Aus der Sonnen- und Mondmythe (lies S. 158) aus anderen Erzählungen von Tuwale, von denen man fast sagen wird, daß sie einen Zyklus bilden, und aus den strengen „*pemali*“-Regeln bei der Menstruation kann man gemächlich die Folgerung ziehen, daß auch bei den Alfuren eine Sonnen- und Mondverehrung besteht. Mit Nachdruck sei darauf hingewiesen, daß das in diesem Kapitel Gegebene und für die sogleich folgenden Erzählungen von den Wemale-Alfuren und mit Namen des Ahiolo-Zweiges erhalten wurden. Einen hübschen Einblick von ihrer Vorstellungsweise des Weges der verschiedenen Himmelskörper durch den Himmelsraum gibt die Erzählung von Sokelia (auf S. 271).

Sonnenfinsternis. Hierfür bestehen zweierlei Auslegungen.

1. Die von Ahiolo: Die Paarung von Sonne und Mond. Wenn die Verdunklung zu lange dauert, nimmt der Geisterbeschwörer eine Bambuszange und ein Bambusmesser, womit man Bataten schält und legt sie außerhalb des Hauses. Danach murmelt er eine Zauberformel und geht auf *tifas* und Gongs schlagen, dabei ein lautes Geschrei anhebend. *Tuwale* hat nämlich, wie man sagt, beide Werkzeuge bei seiner Abreise nach dem Himmel zurückgelassen und aus Mitleid mit seinen irdischen Freunden diesen den Rat gegeben, wenn sie durch ein oder das andere Ereignis vermuteten, daß die Welt vergehen sollte, sie beide Dinge bereit legen müßten, dann werden sie sie in Schutz nehmen.

2. Die von Honitetu: *Tuwale* ist eins seiner Kinder los und beschäftigt, es zu suchen. Wenn dann die Verfinsternung zu lange dauert, setzt ein Geisterbeschwörer in der *negorij sirihpinang* bereit, dazu eine Zauberformel murmelnd. Von Mondfinsternis scheint man auf sich nichts zu beziehen.

Meteor. Wenn ein Meteor fällt, sagt man, daß eine große Epidemie im Anzug ist.

Borneo.

Wir kämen jetzt zu den Eindrücken, die eine Sonnenfinsternis in dem südöstlichen Teile Borneos auslöste.

Mallinckrodt, J., Ethnographische mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koelalakapoeas (Res. Zuider — en Ooster, afd. van Borneo. 's Gravenhage: Nijhoff 1924 (Bijdr. t. d. Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned. Indië deel 80).

S. 579. „Ich machte auf meiner Reise die Sonnenfinsternis vom 21. September 1922 mit. Es machte auf die Bevölkerung fast keinen Eindruck, ein wenig wurde auf den Gong geschlagen, aber lange nicht in dem Maße wie im Jahre 1920,

als ich eine Mondfinsternis in Unter-Dajak erlebte. Unter höllischem Spektakel wurde auf Reisblöcken, Gongs, Hauspfählen usw. geschlagen.

Man erklärte das eine und andere, als würde der Mond durch einen bösen Geist angegriffen werden; der Lärm diene dem Mond behilflich zu sein, und nicht ohne Befriedigung kehrte man nach Ablauf auf seine kleine Matte zurück, fest überzeugt, wie man war, den Mond sich verpflichtet zu haben. Welcher Geist, der schuldig ist, konnte mir nicht erzählt werden.“

S. 185—186. Bijdr. deel 81. Eine zweite Legende den Ladangbau betreffend ist die, welche uns den Ursprung des Sternbildes erklärt, wonach man sich beim Pflanzen richtet, nämlich den Orion. In ganz Südborneo beginnt das Pflanzen, wenn der Orion bei seinem Erscheinen am Himmel im Zenith steht. Der Name dieses Sternbildes *karantika* (K. W. = *Kota Waringin*), *salampatai* oder *bintang patendo* (Ng. O. D. = *Nadju Olt Danum*)¹⁾.

Die Geschichte ist wie folgt: Ein gewisser Lamangbang, *Karantika* geheißen, wird irrtümlich durch einen Freund von ihm, *Nuli*, verbrannt; als das Haupt allein noch übrig war, begann dies zu sprechen und gab das folgende wertvolle Gegebenes zum besten: Meine Beine werden zu *tahura* werden, meine Zehen zu *kampating*, meine Waden zu *sipung*, meine Arme zu *ular sawah*, meine Ohren zu *bamba*, meine Haare zu *sanauat*, Würmern, meine Eingeweide zu allerlei anderen Schlangen, mein Rücken zu *riawah*, meine Haut zu *kidjang*, meine Nägel zu dem *burung tuwing*, die Felle meines *pondok* zu *tunggal kutu*, meine Schenkel zu *kaju sawa*, mein Kopf zu *sangang galing* und meine Augen sollen zu Sternen werden.

Behaltet dies alles gut, *Nuli* — fuhr der Sterbende fort, ein jeder wird eine *ladang* bestellen können, nur wenn er auf dem von ihm gemachten Feld diese Tiere oder Sachen sieht, dann muß er das Terrain verlassen, oder es wird ihm Krankheit, Tod und Mißgewächs bringen. Sieht man diese Tiere später, wenn man bereits mit der Bearbeitung fertig ist, dann muß man sie opfern (*beri nasi*).

Zum Schlusse was meine Augen betrifft, dies ist wie folgt. An der Spitze werdet ihr einen großen Stern sehen, das ist *Suluh* mein Sklave, der den Weg für mich schön kappt, darauf folgen drei Sklaven, die *Salabu* heißen und den Weg verbreitern. Danach kommen wieder drei Sterne, der vorderste ist mein Schwiegervater, der hinterste meine Schwiegermutter und der in der Mitte bin ich. Wenn ich nun erscheine und ich sehe richtig auf euch nieder, dann müßt ihr mit dem Pflanzen beginnen, und diesen Zeitabschnitt müßt ihr *tora tampulan* nennen. Nur den Stern, der mein Auge ist, sollt ihr *bintang mata hiang* nennen.

Wir sehen also, daß man aber nicht so willkürlich an das Pflanzen oder andere Beschäftigungen geht; man hat dabei das Vorrecht der göttlichen Leitung.“

Die Gesellschaft für Tatarenkunde in Kasan²⁾.

Aus der Geschichte des wissenschaftlichen Gedankens in der U.S.S.R.

Von

Hans Findeisen, Berlin.

I.

Es gehört zu den besten und anerkanntesten Leistungen der Sowjetpropaganda, daß sie im Ausland lange und nachhaltig den Eindruck zu erwecken verstand, die Regierung der U.S.S.R. hätte ein wirkliches und sogar großzügiges Interesse an der Förderung wissenschaftlicher Forschung, um wenigstens auf diesem Gebiete den sonst recht skeptischen Beurteilern ihrer Experimente ein ohne Abzug positives Bild zeigen zu können. Die Entwicklung der Universitäten, Institute, der gelehrten Gesellschaften und der Publikationstätigkeit der letzten Jahre zeigt aber immer deutlicher einen freier wissenschaftlicher Forschung wenig freundlichen Charakter der herrschenden Kreise. Und dieser Charakter ist im

¹⁾ Die Malaien von Kota Waringin rechnen nur mit Monaten, sechs Monate nach der Ernte pflanzen sie. Der Bandjarees aber rechnet wieder mit Orion, den auch er *karantika* nennt.

²⁾ Der Aufsatz wurde im Jahre 1931 geschrieben und sollte ursprünglich an anderer Stelle erscheinen. Die späte Veröffentlichung erklärt sich aus Umständen, auf die der Verfasser keinen Einfluß hatte.

Grunde natürlich und sehr verständlich, denn nach der Theorie hätte man längst eine vollkommene Mundtotmachung sämtlicher Kulturwissenschaften erwarten müssen, da ja doch wirkliche Berechtigung nur die marxistische Betrachtungsweise hat, die im Geistesleben der U.S.S.R. die Stellung der mittelalterlichen Theologie in den europäischen Staaten einnimmt.

Der Verband der Sowjetrepubliken wird zusammengehalten durch eine wirtschaftstheoretische Staatsreligion, der ein festes System von Glaubenssätzen zugrunde liegt. Diese Staatsreligion, deren Dogmen mit einem unerhört kostspieligen Aufwand an Menschen und Druckerschwärze verbreitet werden, gibt sich als absolut und letztlich und wird in zunächst noch ausreichendem Maße von Teilen einer begabten Bevölkerung gestützt, deren kritisches Denken jedoch systematisch von frühester Jugend an einseitig genug beeinflußt wird. Der Sowjetstaat verlangt von seinen Bürgern den strikten Glauben an die Unfehlbarkeit marxistischer Dogmatik, und die Aufgabe des Staates ist es, das gesamte geistige Leben von 160 Millionen Menschen in dieses Prokrustesbett, koste es, was es wolle, hineinzuzwängen.

Dabei bedarf der Sowjetstaat, genau so wie der Westen, der schöpferischen Köpfe. Neue und alte Ideen jedoch, die sich nicht in Einklang mit der marxistischen Orthodoxie bringen lassen, sind aber in der U.S.S.R. nicht nur verpönt, sondern wegen des staatlichen Charakters der neuen Religion sogar ein Verbrechen. Die eine Religion, die russische christlich-kirchliche Rechtgläubigkeit, hat man entthront, sie ihres staatlichen und bindenden Charakters entkleidet, um nur möglichst schnell eine andere, den ebenfalls aus der Ferne stammenden Marxismus, an ihre Stelle zu setzen, dessen gewiß vorhandene Gemütswerte noch wenig ausgebildet sind, wodurch er natürlich einen schweren Stand gegenüber der mit einem prunkvollen symbolischen Kult ausgestatteten alten kirchlichen Religiosität hat.

Wenn nun die Religion, und damit auch der Marxismus, zu einer dauerhaften Massenwirkung bestimmter unverrückbarer Glaubenswerte bedarf, so ist die Wissenschaft ein ewig unruhiges und weniger geschlossenes Gebilde, und Skepsis und Forschungslust verändern sie fortwährend, so daß es auch auf kleinen Gebieten nicht leicht ist, allen Fortschritten und Kurven ihres Ganges zu folgen. Die russische Wissenschaft aber ist ein direktes Kind der westeuropäischen Kultur, und ihre Fragestellungen sind nicht weniger ernsthaft, ihre Behandlung nicht weniger gründlich, und ihre Resultate nicht weniger aufschlußreich als die der westeuropäischen Mutter. Die russische Wissenschaft ist eine längst mündig und wieder mit einer Schar heranwachsender Kinder gesegnete Tochter des westeuropäischen Geistes. Wenngleich der Marxismus seine westliche Herkunft ebenfalls nicht verleugnen kann, so ist er als Usurpator doch bestrebt, seine Herrschaft zu sichern, die auf so schwanken Füßen steht. Da die Gewaltherrschaft in Dingen des Geistes und der Seele für den Westeuropäer (und damit auch für den russischen Gelehrten) als ein Relikt des überwundenen Mittelalters wenig Achtung genießen kann, muß der russische Gelehrte einem geistigen Gewaltssystem zumindestens dieselbe Skepsis gegenüberstellen, die er dem bisherigen Stand der Forschung zeigt. Auf Fortschritt und Freiheit sinnend, stößt er jetzt aber auf Schritt und Tritt an neue Klostermauern, in welches Gefängnis er gesperrt worden ist, von einer religiösen Kaste, die glaubt, das Heil, die absolute Methode zur Lösung aller Menschheitsfragen in Besitz zu haben und die außer dem eigenen keinen anderen Maßstab anerkennen, und da sie die staatlichen Machtmittel beherrscht, auch nicht bei anderen zulassen will.

Hier erhebt sich nun die Frage, wie sich zu diesen Forderungen des Tages stellen? Die Erklärung, nicht Marxist zu sein, ist heute für einen auf dem Boden der Sowjetunion lebenden Gelehrten nicht mehr recht möglich, da die Verteilung der Stellen nach dem mehr oder minder überzeugt ausgesprochenen Glaubensbekenntnis erfolgt, und auch wiederholte Rückfragen stattfinden, ob der Beschäftigte fest im Glauben geblieben ist. Charaktere, deren eigene Überzeugung und deren eigenes Urteil nicht so wandlungsfähig sind, kommen dabei in die schwersten seelischen Konflikte, die vielfach mit dem frühzeitigen Tode oder der Vernichtung der Arbeitskraft und seelischem Zerbrechen des Betroffenen enden.

Man ist zwar in Rußland sehr „wissenschaftsgläubig“, aber dieser Glaube und diese Hoffnung beziehen sich nur auf die praktische Anwendbarkeit der naturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen. Alle anderen Wissenschaften müssen sich eine Schematisierung wenig erfreulicher Art gefallen lassen, die vielfach in den von meist unbekannten jungen Leuten verfaßten amtlichen marxistisch-kritischen Vorreden zu den Schriften bedeutender Forscher in vielfach schroffer Art zum Ausdruck kommt. An den Hochschulen sind ja auch die wichtigsten Examina nicht die Fachexamen, sondern das marxistische, das meistens sehr streng durchgeführt wird und die Beherrschung der marxistischen Lehren durch den Prüfling erweisen soll, und nicht nur das: es soll den Prüfling auch fest im Glauben daran befinden. Wir haben es hier also mit einem Verhalten zu tun, das die mittelalterlichen vorhumanistischen Praktiken wiederholt und die schlimmsten Zeiten angemäßigter kirchlicher Vormundschaft über das europäische Geistesleben in anderer Form erneuert. Für den gläubigen Fanatiker ist das natürlich ganz in der Ordnung, aber die letzten Jahrhunderte haben uns gezeigt, daß die europäische Menschheit recht gut ohne die gewaltsam begründete Vorherrschaft irgendeiner religiös-geistigen Richtung leben kann, und daß im freien Spiel der geistigen Kräfte die beste Gewähr für ein fruchtbares und förderndes Schaffen möglichst immer weiterer Kreise von Völkern beschlossen liegt.

Diese Skizzierung eines seit dem Bestehen des Sowjetstaates vorhandenen Konfliktes schien mir notwendig, um die im folgenden zu schildernde Geschichte einer wissenschaftlichen Gesellschaft und ihrer Arbeit besser begreifen und würdigen zu können. Wir haben hier ein konkretes Beispiel vor uns, dem viele ganz ähnliche anzureihen sind, wodurch es einen symptomatischen Charakter erhält und uns befähigen soll, den Kampf zwischen Wissenschaft und Religion auf dem Sowjetboden klarer und weniger von einer geschickten Propaganda vernebelt zu sehen. Trotz aller Organisation verliert die Wissenschaft zunächst immer mehr an Einfluß, aber es werden ihr auch in der Sowjetunion in den jungen Köpfen einmal wieder die Helfer und Baumeister entstehen, die klar die Grenze zwischen den zwei geistigen Reichen, dem religiösen, Unterwerfung fordernden Marxismus und der freigiebigen, in ewiger Jugend vorwärtsdrängenden wissenschaftlichen Forschung erkennen. Welches Geistesreich hier einmal den Endsieg davontragen wird, ist nicht schwer zu entscheiden, denn mündige Völker lassen sich nicht dauernd in die Gewalt religiöser Fesseln zwingen. Als ich an einem der wunderbaren Septemberabende in der Südkrim eine lange Wagenfahrt machte, sagte mir ein zum Urlaub in sein Dorf zurückkehrender tatarischer Rotarmist: „Die Hauptsache ist jetzt bei uns der Kampf gegen die Religion!“ — Als ob der Atheismus irgend etwas anderes als eine allerdings von der vorher herrschenden abweichende Religion wäre! Wie sagt doch der tiefste und praktischste Vertreter unserer europäischen Geisteskultur, der große Meister aus Weimar: Alles, was wir aussprechen, sind Glaubensbekenntnisse. — Von dieser vorbildhaften

Bescheidenheit wohl des weisesten Europäers ist auch der Begründer des in Rußland zur Herrschaft gelangten religiösen Systems unendlich weit entfernt. Und für die herrschenden Köpfe des Roten Reiches, deren Überzeugung, im Besitze weltbeglückender und anderen unbedingt notwendiger Einsichten zu sein, bei aller staunenswerten Energie der Durchführung ihrer Ideen doch eher eine nicht fortzuleugnende Enge des Standpunktes offenbart, ist dieser Maßstab überhaupt nicht anwendbar.

II.

Vertiefen wir uns nach diesen grundsätzlichen Erörterungen in das Schicksal der Gesellschaft für Tatarenkunde in Kasan, die seit dem 3. November 1929 nicht mehr besteht und sich mit einer anderen Gesellschaft vereinigt hat.

Einige weiterausgreifende Nachrichten zuvor: Der Beginn des vorigen Jahrzehntes hatte in Kasan unter der Führung altbewährter und zum Teil internationalen Rang einnehmender Gelehrter, wie Prof. B. Adler, P. M. Dul'skij und K. V. Charlampovič zur Gründung eines für die Kulturgeschichte und Völkerkunde hochbedeutsamen Unternehmens geführt, des „Kasaner Museumsboten“ (Kazanskij Muzejnyj Vestnik). Ich habe über dieses Unternehmen, das, soviel mir bekannt ist, im Jahre 1924 (im 4. Jg.) sein Erscheinen einstellte, seinerzeit ausführlich in der „Asia Major“ (Jg. 1925, F. W. K. Müller-Festschrift) berichtet (S. 324 bis 336), da der Kreis, von dem die Herausgeber in ihren Ideen unterstützt wurden, die bedeutendsten Namen der russischen Kulturwissenschaft aufwies, und die Zeitschrift — als allgemeines Organ für Museumsfragen — Anschluß auch an die naturwissenschaftlichen Disziplinen suchte, so wie sie auch die übrigen Hilfsmittel der Forschung und Bildung, wie Bibliotheken, Archive usw. berücksichtigte. Die durch den Bürgerkrieg zurückgedrängten Energien der Wissenschaft brachen sich kraftvoll Bahn in der veränderten äußeren Welt und dokumentierten die friedlichen und jeden Mithelfer befriedigenden Zielsetzungen gemeinschaftlicher Rettungs- und Forschungsarbeit an den Dokumenten der Menschheits- und Naturgeschichte im Gebiet der Sowjetunion. Außer den schon genannten Herausgebern stellten Beiträge u. a. zur Verfügung: Prof. Dm. Anučin, Prof. Al. Mironov, Al. Anisimov, M. Chudjakov, G. Zalkind, B. Denike, V. Smolin, N. Katanov, Igor Grabar u. a. Die Zeitschrift stellte also einen Sammelpunkt der besten und erfahrensten Gelehrten und Forscher dar und nimmt in der Geschichte der uns interessierenden Wissenschaftsgebiete einen weithin sichtbaren Platz ein. Damals schien in Rußland eine Epoche freier und kräftiger Entwicklung geistigen Tuns im Kommen zu sein, und trotz Hungersnot und Vernichtung eines entwicklungsfähigen Wirtschaftsorganismus war der Idealismus der besten Köpfe aus alter Zeit stark genug, um den neuen Machthabern die Forderungen des Geistes in einer so dringlichen Weise vorzustellen, daß man überall siegreich neue Positionen in Besitz nahm, diese befestigte, sie aber auch bald, der Not gehorchend, wieder verteidigen mußte.

Bei einer Stadt wie Kasan ist dieses starke wissenschaftliche Leben nicht weiter überraschend, besaß sie doch schon im Jahre 1758 ein Gymnasium und seit dem Jahre 1805 ihre Universität, eine Geistliche Akademie mit wechselvoller Geschichte, hervorgegangen aus dem im Jahre 1732 gegründeten Geistlichen Seminar, ein Veterinärinstitut (seit 1874), schließlich verschiedene Gymnasien und weitere Schulen, gegen zehn bedeutende gelehrte Gesellschaften, drei Museen, eine Reihe von Bibliotheken usw. Ein solches altes und berühmtes kulturelles Zentrum barg natürlich

genügend Kräfte in sich, um die Aufgaben der Forschung weiterentwickeln zu können.

Die mit Staatsunterstützung betriebenen sprachlich-orientalistischen Studien reichen in Kasan ebenfalls bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts zurück, indem im Jahre 1769 Ekaterina II. die Eröffnung einer Klasse für Tatarisch am Ersten Kasaner Gymnasium befahl. Seit 1807 standen auch hervorragende Orientalisten dem Universitätslehrstuhl für orientalische Sprachen vor, mit Frähn an der Spitze. Von 1836—1866 erhielten auf dem Gymnasium u. a. 31 Vertreter der alten vorrussischen Bevölkerung ihre Ausbildung, darunter der später berühmt gewordene Burjat Dordschi Banzarow. Die Kasaner Geistliche Akademie hatte ebenfalls eine Tatarische und eine Mongolische Abteilung, auf welch letzterer der bedeutende deutsche Mongolist W. A. Unkrig seine Ausbildung erhielt.

Diese Angaben mögen genügen, um die starke Stellung der Kasaner Orientalistik in der, man kann schon beinahe sagen, klassischen Blütezeit der Vorkriegsepoche zu kennzeichnen. Es nimmt deshalb nicht wunder, wenn wir, abseits des Kreises um den Kasaner Museumsboten, als führende Köpfe ebenfalls Personen mit der alten gediegenen Bildung und dem alten, gründlichen Rüstzeug der Forschung, erkennen. Die Persönlichkeit, deren Energie und Geschick hier an erster Stelle zu nennen ist, ist Professor Nikolaj Nikolaevič Firsov¹⁾.

Dieser Mann, jetzt Professor für russische Geschichte am Orientalischen Pädagogischen Institut und für Geschichte des Klassenkampfes an der Kasaner Staatsuniversität, wurde im Jahre 1864 in Kasan geboren und ist einer der erfolgreichsten und repräsentativsten russischen Historiker. Ich konnte verschiedentlich auf sein Schaffen hinweisen und denke, demnächst im Zusammenhang näher auf sein Leben und seine Arbeiten eingehen zu können. Die Wissenschaftliche Gesellschaft für Tatarenkunde widmete ihm Bd. 9—10 ihrer Veröffentlichungen zum Jubiläum seiner 40jährigen wissenschaftlichen Tätigkeit. E. Černyšev gibt daselbst auf S. 5—16 eine Studie über ihn als Historiker des Wolgalandes, und auf den S. 17—24 eine 191 Nummern umfassende Bibliographie der Veröffentlichungen des Jubilars. Das Ansehen, das Prof. Firsov heutzutage auch in den Regierungskreisen der T.S.S.R. genießt, verdankt er gewiß weniger seinem profunden Wissen und seinem weitgespannten Interessenkreis, sondern eher schon seiner im besten Sinne packenden und auch psychologisch tiefeschürfenden Darstellungsweise, besonders aber seiner Themenwahl. Er ist einer der nicht gerade sehr zahlreichen russischen frühen Wirtschaftshistoriker und beschäftigte sich auch mit den Aufstandsbewegungen des Stenka Razin und des Pugatschow, in Schriften, die im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts erschienen, im dritten Neuauflagen erlebten und weiter ausgestaltet wurden. Dabei gehörte er zu den am weitesten links gerichteten Professoren der Kasaner Universität, und die damaligen russischen Zustände konnten solche Tendenzen in der Intelligenz gewiß nur verstärken. Heute allerdings werden freiheitliche Bestrebungen von den Machthabern der Sowjetunion in noch viel rigorosere Weise unterdrückt als ehemals von den zaristischen Beamten. Wir wollen uns aber freuen, daß ein Mann der Wissenschaft, und das ist Professor Firsov in allererster Linie, im Jahre 1930 in so ehrenvoller Weise gefeiert werden konnte.

Dieser gelehrte Vertreter auch der heimatlichen Geschichtsschreibung, der im Jahre 1901/02 den Dokortitel der Universität Kasan erhielt,

¹⁾ Nach einer brieflichen Mitteilung der Tochter des Genannten, datiert Kasan, d. 11. Nov. 1933, ist Prof. Firsov am 7. Juli 1933 an den Folgen einer bösartigen Geschwulst verschieden.

gründete im Jahre 1922 bei der Orientalischen Akademie (Vostočnaja Akademija), deren Direktor er war, eine Orientalistische Gesellschaft (O-vo Vostokovedenija), die jedoch nicht recht zur Geltung kam und nach der Schließung der Orientalischen Akademie in die „Wissenschaftliche Gesellschaft für Tatarenkunde“ (Naučnoe O-vo Tatarovedenija) umgewandelt wurde.

Die neue Gesellschaft wurde beim Akademischen Zentrum des Tatarischen Volkskommissariates für Bildungswesen (Akademičeskij Centr Tatnarkomprosa), also einer staatlichen Behörde, ins Leben gerufen, unter deren Teilnahme, sowie der einer Reihe von Gründungsmitgliedern der eingegangenen Orientalistischen Gesellschaft, mit Professor Firsow an der Spitze. Die Allrussische Wissenschaftliche Assoziation für Orientalistik (Vserossijskaja Associacija Vostokovedenija) in Moskau entsandte Professor Borozdin als Delegierten nach Kasan, wo am 30. Mai 1923 die neue Gesellschaft eröffnet wurde.

Betrachten wir kurz die Statuten und das von der Gesellschaft aufgestellte Arbeitsprogramm. — In § 1 der Satzungen wurde als Ziel der Gesellschaft die Vereinigung der in der T.S.S.R. vorhandenen Persönlichkeiten angegeben, die sich wissenschaftlich auf dem Gebiet der allseitigen Erforschung der Tataren und der tatarischen Kultur betätigen; ferner die wissenschaftliche Bearbeitung der einschlägigen Fragen, die Verbreitung entsprechender Nachrichten und das Wecken von Interesse für die Aufgaben der Gesellschaft. In § 2 werden die zur Erfüllung dieses Zieles geplanten Maßnahmen aufgeführt. Sie bestanden in

- a) Veranstaltung und Erörterung von Spezialvorträgen.
- b) Veranstaltung von öffentlichen Vorlesungen, Disputen usw.
- c) Der Organisierung von Beobachtungen, der Anlage von Sammlungen und Materialien, in Reisen und Expeditionen.
- d) der Einrichtung von Laboratorien, Beobachtungspunkten, Museen, ständigen und wechselnden Ausstellungen usw.
- e) Einrichtung einer Fachbibliothek.
- f) Prämierung von der Gesellschaft eingereichten Arbeiten.
- g) Druck ihrer Arbeiten.
- h) Organisation von Fachkongressen.
- i) Eröffnung von Filialabteilungen in anderen Orten.

Die Mitglieder der Gesellschaft bestanden aus drei Gruppen: wirklichen, Ehrenmitgliedern und korrespondierenden Mitarbeitern. — Wirkliche Mitglieder konnten alle Personen werden, die in den angegebenen Fachgebieten tätig waren. Als erste wirkliche Mitglieder galten die Begründer der Gesellschaft. Die neu hinzutretenden ordentlichen Mitglieder wurden auf einer allgemeinen Mitgliederversammlung gewählt. — Ehrenmitglieder konnten Personen werden, die sich durch ihre Arbeiten auf dem genannten Fachgebiet bekannt gemacht hatten oder besondere Verdienste um die Gesellschaft aufwiesen. Ehrenmitglieder wurden auf den ordentlichen Sitzungen der Gesellschaft gewählt und sollten alle Rechte der wirklichen Mitglieder genießen. — Korrespondierende Mitarbeiter endlich konnten alle Personen werden, die die Gesellschaft in ihren Arbeiten unterstützen wollten. Die korrespondierenden Mitarbeiter wurden auf Grund einer Eingabe zur Leitung der Gesellschaft gerechnet und hatten auf den Sitzungen beratendes Stimmrecht, durften aber nicht in den Vorstand gewählt werden. Interessant ist auch der Paragraph, der sich mit den Mitgliedsbeiträgen befaßt, denn er bestimmt, daß Personen, die den Beitrag zu zahlen nicht imstande sind, davon befreit werden können, was auch bei aktiven Mitarbeitern der Gesellschaft eintreten kann. Eine Anmerkung zu diesem Paragraphen besagt, daß Mitglieder die den Mitgliedsbeitrag in der an-

gegebenen Zeitspanne nicht bezahlt haben, als aus der Gesellschaft ausgeschlossen galten, sobald sie jedoch den Beitrag beglichen hätten, ohne neue Wahl wieder zu Mitgliedern würden. — § 9 besagt, daß das Mitgliederverzeichnis jährlich in zwei Exemplaren dem Volkskommissariat für Innere Angelegenheiten, bei dem die Gesellschaft eingetragen war, eingereicht werden mußte. § 10 schließlich erklärt, daß der Austritt aus der Gesellschaft entweder auf Antrag des Austretenden oder durch Zweidrittelmehrheit der sämtlichen Mitglieder herbeigeführt werden könnte, wobei ein Ausschluß nur in Frage käme, wenn sich der Auszuschließende die Gesellschaft entehrende oder strafrechtlich verfolgte Handlungen hat zu schulden kommen lassen.

Das Arbeitsprogramm der Gesellschaft umfaßte sieben Abteilungen: 1. Geschichte mit vier Untergruppen; 2. Statistik und Wirtschaft; 3. Literatur; 4. Kunst; 5. Ethnographie; 6. Die Natur der Tatarenrepublik; 7. Allgemeines, worunter die Schaffung einer tatarischen Bibliographie verstanden wurde.

III.

Das Jahr 1925 brachte als wichtigstes Ereignis im Leben der Gesellschaft das Erscheinen der Nummern 1—2 des „Boten der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Tatarenkunde“ (Vestnik Naučnogo Obščestva Tatarovedenija), ein Heft von 72 Seiten. Im selben Jahre folgte auch noch Nr. 3 mit 56 Seiten. Nr. 4 (100 S.) und Nr. 5 (144 S.) erschienen im folgenden Jahre. Das Jahr 1927 brachte die Nr. 6 (116 S.) und Nr. 7 (220). Nr. 8 erschien im Jahre 1928 (278 S.) und als letztes Heft 9—10 Nr. im Jahre 1930 (220 S.).

In dieser Zeitschrift spiegelt sich ein reiches wissenschaftliches Leben. Besonders stark sind natürlich Kasaner Gelehrte vertreten, wie etwa Ali Rachim (Abdrachimov), S. G. Vachidov, G. S. Gubaidullin, V. Smolin, N. I. Vorob'ev usw., aber auch auswärtige, wie N. N. Poppe und A. Samojlovič aus Leningrad u. a. Der Inhalt der Zeitschrift soll uns hier nicht näher beschäftigen, da wir in diesem Aufsatz nur die Gesellschaft als sozialen Organismus, ihre verschiedenen Funktionen und ihr schließliches Schicksal behandeln wollen.

Aus dem Tätigkeitsbericht für die ersten Jahre geht hervor, daß die geplanten archäologischen Arbeiten wegen Mittelmangels nicht ausgeführt werden konnten, daß aber wenigstens eine archäologische Karte der Tatarenrepublik von M. G. Chudjakov fertiggestellt wurde, wie auch eine Bibliographie der Kasantataren von G. S. Gubaidullin. Weiterhin ließ Professor Firsov auf einer wissenschaftlichen Reise nach Moskau und Leningrad im Zentralen Staatsarchiv alte Dokumente über die Wolgatataren kopieren, so daß jetzt im „Akademischen Zentrum“ ein umfangreicher Band handschriftlicher Materialien über die Nogaiische Horde und die Moskau-Nogai-Beziehungen des 16. und 17. Jahrhunderts zur Benutzung bereitliegt. Weiterhin unternahmen mit sehr geringen Mitteln N. I. Vorob'ev und G. S. Gubaidullin eine ethnographische Reise in den Kanton Ara.

Ein wie großes Interesse die Leningrader und Moskauer Fachkreise an der Gesellschaft für Tatarenkunde nahmen, geht aus den Vorträgen der Ehrenmitglieder A. N. Samojlovič und I. N. Borozdin hervor, von denen ersterer am 2. Mai 1925 in einem Vortrag zu vertiefter und spezialisierter Forschungsarbeit aufrief und die Gründung einer literarisch-linguistischen, ethnographischen, historisch-archäologischen und einer wirtschaftlichen Sektion sowie weitere Maßnahmen zur Förderung der Gesellschaft vorschlug. Vom Vorstand der Gesellschaft sollte ein praktischer

Plan über die vorzunehmende organisatorische Tätigkeit ausgearbeitet werden. Noch bessere Resultate ergaben wohl die Verhandlungen mit Prof. Borozdin von der gut dotierten Allrussischen Assoziation für Orientalistik in Moskau, der am 27. Juni 1925 einen Vortrag über die genannte Moskauer Vereinigung hielt und die Gesellschaft für Tatarenkunde zu gemeinschaftlicher Vorbereitungsarbeit für den Turkologischen Kongreß, Dezember 1925, in Azerbajdschan gewann, sowie gemeinsame Ausgrabungsarbeit von Bulgar vorschlug. Der Bericht der Gesellschaft für Tatarenkunde sagt abschließend darüber: „Es wurde eine Reihe von wichtigen Leitsätzen über die Verbindung mit der Assoziation, über wissenschaftliche Expeditionen, über Teilnahme an den Publikationen der Assoziation usw. aufgestellt.“ Diese Verbindung führte später zu der im Gesamtbericht nur ganz kurz erwähnten im Jahre 1928 vom Tatnarkompros und zwei Moskauer wissenschaftlichen Behörden (der Assoziation und dem Forschungsinstitut für die Ethnischen Kulturen des Ostens) ausgeführten Expeditionen zur Untersuchung der bulgarisch-tatarischen Kultur. Offiziell war die Gesellschaft also nicht bei dieser Expedition beteiligt, aber die Teilnehmer, Prof. Firsov, Architekt Egerev und Prof. Smolin, gehörten dem Vorstand der Kasaner Gesellschaft an, und Prof. Borozdin selbst war ja ihr Ehrenmitglied (vgl. I. Borozdin, Vestnik N.O.T., Heft 9—10, S. 30f. und Novyj Vostok, Nr. 23—24 [1928], S. 432 unter „Chronik“, ferner Novyj Vostok, Nr. 25 [1929]: I. Borozdin, Iz oblasti tatarskoj kul'tury [Aus dem Gebiet der tatarischen Kultur], S. 186—200). Leider ging Professor Smolin im Jahre 1929 Kasan verloren und wurde Direktor des Museums von Chersones bei Sewastopol. Als bester Kenner der alten bulgarischen Kultur und überhaupt des archäologischen Materials der Tatarenrepublik wäre es für das Kasaner wissenschaftliche Leben wohl besser gewesen, wenn er im Norden geblieben wäre, wenngleich andererseits die größeren Geldmittel des Chersonesischen Museums mit seinen trefflichen Publikationsmöglichkeiten gewiß verlockend genug sind, um diesen Wechsel fruchtbar zu gestalten. Professor Smolin, dessen Gründlichkeit und Exaktheit auch bei uns vollste Anerkennung findet, ist gewiß der Mann, um die großen Aufgaben, die Chersones bietet, meistern zu können.

Altes Dokumentenmaterial über die tatarische Geschichte wurde auch von E. Černyšev auf einer Studienreise in die Hauptstädte gesammelt, und im Jahre 1928 wurde noch eine Archäographische Kommission bei der Gesellschaft mit besonderem Reglement begründet.

Im ganzen wurden sieben wissenschaftliche Expeditionen und Reisen von der Gesellschaft unternommen, hauptsächlich ethnographischen Charakters. Sitzungen fanden im ganzen 78 statt, auf denen 65 wissenschaftliche Vorträge gehalten wurden. Die Beziehungen der Gesellschaft umfaßten über 120 wissenschaftliche Behörden und Gesellschaften der Sowjetunion, sowie einige ausländische.

Man kann also getrost behaupten, daß die Gesellschaft eine rege und nachhaltige wissenschaftliche Tätigkeit entfaltet hat.

IV.

Bis zum Juli 1927 bestand die Gesellschaft für Tatarenkunde bei dem „Akademischen Zentrum des Tatnarkompros“, einer wissenschaftlichen Behörde, die die Belange der Wissenschaft im Kommissariat für Bildungswesen zu vertreten hatte. Von da ab wurde sie dem „Haus der Tatarischen Kultur“ angegliedert, einer neugegründeten kulturellen Behörde, die besonders den Einfluß der Partei in allen wissenschaftlichen

Angelegenheiten zu stärken bestimmt ist. Offiziell ist diese Aufgabe allerdings etwas umschrieben ausgedrückt worden. Im *Novyj Vostok*, Bd. 20—21 (1928), S. 494, heißt es nämlich: „Zu den Aufgaben der neuen Behörde gehört die Förderung der wissenschaftlichen Forschungsarbeit in Verbindung mit den praktischen Zielen der Wirtschafts- und Kulturarbeit . . .“ Ich hoffe, demnächst auch über diese Behörde einige Worte sagen zu können. Hier sei nur noch angeführt, daß sie eine Dachorganisation für fast alle wichtigen Kasaner wissenschaftlichen und literarischen Gesellschaften und eine Reihe anderer bedeutender wissenschaftlicher Einrichtungen darstellt.

Weshalb nun aber die Wissenschaftliche Gesellschaft für Tatarenkunde unter dem neuen, noch nicht dagewesenen Druck der Parteiinstanzen auf das gesamte Kulturleben der Sowjetunion aufhören mußte zu existieren, erfahren wir aus einer Auseinandersetzung, die der Direktor des „Hauses der Tatarischen Kultur“, Herr Muchsinov, der Gesellschaft widmet (im ersten Bande der „Arbeiten des Hauses der Tatarischen Kultur“ — „Trudy Doma Tatarskoj Kul'tury“). Da wird u. a. gesagt, daß die von der Gesellschaft publizierten Arbeiten nicht als Resultat eines vorher aufgestellten Planes (Planwirtschaft!) erschienen, sondern das Ergebnis individueller wissenschaftlicher Arbeit der einzelnen Mitglieder wären! Dieser etwas eigentümliche Satz soll die Gesellschaft als nicht zeitgemäß genug charakterisieren. Weiter wirft Muchsinov ihr vor, daß „die aktuellen Probleme der Gegenwart“ kaum berücksichtigt worden wären, dagegen der Hauptteil der Materialien der Erforschung des Altertums diene. „Aktuelle Probleme der Gegenwart“, das heißt doch Politik, Wirtschaftspolitik, Sozialpolitik und Kulturpolitik der Regierung und der kommunistischen Partei. Und der Propaganda dieser Politik hätte also die Wissenschaftliche Gesellschaft für Tatarenkunde zu dienen gehabt! Als ob es dafür nicht die Zeitungen und politischen, wirtschaftlichen und sonstigen Zeitschriften gibt, den „Bezbožnik“, „Antireligioznik“, „Ateist“, „Sputnik Agitatora“ und wie sie alle heißen, deren Überzahl dem Büchermarkt der Sowjetunion seinen höchst monotonen Charakter verleiht. — Ferner, wenn auch den Veröffentlichungen der Gesellschaft bedeutender wissenschaftlicher Wert zugeschrieben wird, so wären alle diese Materialien doch nicht unter dem Gesichtspunkt des dialektischen Materialismus untersucht worden. Zum größten Teil wären es Rohmaterialien, die noch weiterer kritischer Bearbeitung bedürften. — Nach Ansicht der Partei sind nämlich alle Arbeiten, die nicht die Ideen Marx' oder Lenins zur Grundlage haben, Rohmaterialien, die erst durch die „marxistische Kritik“ anerkannt oder in ihr System eingeordnet werden müßten. Daß diese Betrachtungsweise aber recht einseitig ist, wurde schon im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes ausgeführt.

Der schwerste Fehler jedoch, den Herr Muchsinov der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Tatarenkunde vorwirft, ist der Abdruck eines umfangreichen Artikels des tatarischen Gelehrten Galimdzan Scharaf über „Die Frage nach der Annahme der Lateinschrift für die türkischen Völkerschaften“ (*Vestnik*, Heft 4, 1926, S. 15—80), worin dieser zu einem ablehnenden Standpunkt gelangt. Dieser Aufsatz wäre ein Zeichen großen Konservatismus und teilweise eines Kampfes gegen die Internationalisierung der Nationalkulturen. Und weiter: „Besonders zu Beginn der Bewegung für die Latinisierung war das nichts anderes als ein Teil des Kampfes gegen die revolutionäre Linie auf kulturellem Gebiet.“ — Wie man sieht, vertritt Herr Muchsinov einen strengen Regierungsstandpunkt, und auch im folgenden sind seine Thesen ganz von dem Geiste der erforderlich erachteten Partei-

agitation getragen. Daß soll also die neue und „zeitgemäße“ Richtung sein, die alle im „Haus der tatarischen Kultur“ zusammengeschlossenen wissenschaftlichen Gesellschaften beherrschen wird: „Hätte die Gesellschaft die breiten Massen der Werktätigen erfaßt, so wäre das zweifellos ein großer Schritt im Sinne der Teilnahme am sozialistischen Aufbau gewesen.“ Die Mustergesellschaft, die nun die „Fehler“ der Gesellschaft für Tatarenkunde vermeiden wird, ist die „Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes“ (O-vo Izučenijsa Tatarstana), die im Herbst 1928 gegründet wurde, und in deren Sektion „Kultur und Lebensweise“ die Wissenschaftliche Gesellschaft für Tatarenkunde aufgehen mußte.

Die Kritik des Herrn Muchsinov ist belehrend genug, um noch einen Augenblick bei ihr zu verweilen. Man hat also inzwischen die Maske „Kulturelle Autonomie“ fallen lassen und propagiert rückhaltlos die „Internationalisierung der Nationalkulturen“, wobei „Internationalisierung“ nur ein anderes Wort für Russifizierung ist. Das heißt weiter, daß die Partei und die Regierung die Russifizierungsbestrebungen der Zarenzeit kraftvoll und systematisch weiterverfolgen, nur, daß sich jetzt dieser Druck vervielfacht hat und den nichtrussischen Völkern als „Befreiung“ erläutert wird. Das geht klar aus dem Beginn des Muchsinovschen Aufsatzes hervor, dessen Sätze, mit denen stereoty jeder Aufsatz oder Vortrag über ein nationalkulturelles Problem zu beginnen hat, folgendermaßen lauten: „Die Oktoberrevolution gab den früher von seiten des Zarismus und des Kapitalismus unterdrückten Werktätigen der verschiedensten Nationalitäten die volle Freiheit.“

Die Hauptaufgabe der Gesellschaft für Tatarenkunde wäre es also gewesen, durch Heranziehen der Massen am „sozialistischen Aufbau“ teilzunehmen. Sie hätte also damit gewiß so etwas wie eine Elementarschule sein sollen, die es doch wohl in genügender Anzahl in Kasan gibt. Ob nicht solche Forderungen als Mißverstehen der Aufgaben einer gelehrten Gesellschaft gewertet werden müssen? Der Kreis derjenigen, die aktiv an der Lösung bestimmter wissenschaftlicher Fachprobleme mitarbeiten, wird immer kleiner sein als der Kreis von Personen, die sich etwa durch das Werk eines Dichters fesseln lassen. Wissenschaftliche Arbeit kostet Zeit und Geduld, die nicht jeder Arbeiter aufbringen kann und will. Wozu braucht man denn in der Sowjetunion noch Universitäten, wenn die wissenschaftliche Forschung auch von den ganz andersartig spezialisierten breiten Massen so nebenbei mitgeleistet werden könnte? Hier klappt eine Lücke in der Kritik Muchsinovs, die kaum überbrückt werden kann.

Das Ende der Gesellschaft finden wir in Protokoll Nr. 39 über die ordentliche Sitzung vom 3. November 1929 erzählt:

Zu Beginn des Jahres 1929 wurde die Tätigkeit der Gesellschaft von dem Deligierten der Glavnauka der R.S.F.S.R., Herrn Jumankulov, untersucht, worüber dieser einen Vortrag in Moskau hielt, auf Grund dessen diese höchste rein wissenschaftliche Verwaltungsbehörde der R.S.F.S.R. eine Resolution annahm, von der je eine Kopie sowohl der Gesellschaft wie auch dem Tatnarkompros und dem Rayonkomitee der Partei zugestellt wurde. Der letzte Punkt dieser Resolution empfahl der Gesellschaft für Tatarenkunde, sich mit der Gesellschaft zur Erforschung des Tatarenlandes wegen des Parallelismus der Arbeit zu vereinigen.

Am 9. März 1929 hielt der Sekretär der Gesellschaft für Tatarenkunde einen Informationsvortrag über die Arbeit der Gesellschaft vor dem Präsidium des Rates der Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes. Das

Präsidium gab zusammen mit den Angehörigen der Kasaner Sektion der Wissenschaftlichen Arbeiter eine Erklärung ab, die den Wunsch nach einer Vereinigung der beiden Gesellschaften aussprach und auch von dem Akademischen Zentrum des Tatnarkompros unterstützt wurde.

Der Vorstand der Gesellschaft für Tatarenkunde hatte inzwischen schon seine Bedingungen in 14 Punkten aufgestellt, die er bei einer Vereinigung der beiden Gesellschaften berücksichtigt wissen wollte. Unter anderem wurde erklärt, daß a) die Mitglieder der Gesellschaft für Tatarenkunde mechanisch zu Mitgliedern der Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes würden, daß b) die Mitglieder der Gesellschaft für Tatarenkunde innerhalb der aufnehmenden Gesellschaft eine Sektion für Tatarenkunde bilden sollten, und daß c) diese Sektion ihr eigenes wissenschaftliches Fachorgan als Fortsetzung des „Vestnik“ erhalten sollte.

Auf diese Bedingungen antwortete die Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes, daß sie, ihren Satzungen entsprechend, eine besondere Sektion für Tatarenkunde nicht einrichten könnte, da die schon bestehende Sektion für Kultur und Lebensweise die gleichen Ziele wie die vorgeschlagene Sektion für Tatarenkunde hätte.

Als ein Erfolg der Gesellschaft für Tatarenkunde kann jedoch wenigstens die der Sektion für Kultur und Lebensweise gegebene Zusicherung angesehen werden, besondere Veröffentlichungen über Tatarenkunde herauszugeben. Um ganz sicher zu gehen, führt das zitierte Protokoll die Gelegenheiten, bei denen diese Garantie geäußert wurde, an: „Dieses wäre klar ausgesprochen: a) in der Resolution des Rates des Präsidiums der Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes betreffend die Vereinigung mit der Gesellschaft für Tatarenkunde (Protokoll Nr. 9 vom 30. März 1929, Punkt VI), b) in der Resolution des Plenums des Rates der Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes vom 2. Juni 1930 anlässlich des Vortrages über „Die Tatarenkunde in der Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes“ und c) mündlich durch den Vorsitzenden des Akademischen Zentrums, Herrn Atnagulov, im Gespräch mit dem Vorsitzenden der Gesellschaft für Tatarenkunde, N. N. Firsov und dem Sekretär der Gesellschaft, Ali Rachim.“

Einstimmig wurde dann folgender Beschluß gefaßt:

„Unter Berücksichtigung der Mitteilung der Glavnauka vom 31. Januar 1929 unter Nr. 50/055 bezüglich des Parallelismus zwischen der Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes und der Gesellschaft für Tatarenkunde in der die Tataren betreffende Forschungsarbeit, erscheint es der letzteren für zweckmäßig, in der Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes aufzugehen, um die begonnene wissenschaftliche Arbeit der Erforschung der tatarischen Kultur nicht nur innerhalb der Gebiete der Tatarenrepublik, sondern auf dem ganzen Territorium der Sowjetunion fortzusetzen aber auch, um die Resultate dieser Arbeit in einer besonderen Zeitschrift „Tatarovedenie“ („Tatarenkunde“) zu veröffentlichen, die als Organ der Sektion für Kultur und Lebensweise der Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes gilt, wobei die Möglichkeit sichergestellt werden soll, in Zukunft tatarenkundliche Arbeiten in gleichem Umfang wie in den letzten Jahren durch die Gesellschaft für Tatarenkunde (in ihrem „Vestnik“) zu publizieren. In Betracht gezogen soll auch die Möglichkeit eines Wachstums und einer Entwicklung der von der Gesellschaft für Tatarenkunde geleisteten Arbeit werden.“

Zusammen mit der Gesellschaft für Tatarenkunde gehen auch die Bibliothek und die bei ihr organisierte Archäographische Kommission in die Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes über.“

V.

In kurzen Zügen haben wir so am Beispiel einer kulturwissenschaftlichen Gesellschaft von hohem Rang das Schicksal der Geisteswissenschaften in der Sowjetunion während der letzten Jahre miterlebt. Der Einbruch der marxistischen Doktrinen und Methoden in die Wissenschaft wird überall in der Union durch Partei und Regierung planmäßig vorgenommen. Was dadurch erreicht werden soll, ist klar: die gewaltsame Unterdrückung jeglicher freier wissenschaftlicher Meinungsbildung, die noch verschärfte Kontrolle über die geistige Führerschaft und ihre endgiltige Unterwerfung unter die Glaubensartikel der neuen Staatsreligion. Das Ziel einer kleinen idealgesinnten Gruppe von Menschen soll nicht mehr darin bestehen dürfen, Wissenschaft zu treiben, sondern mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden den Wirtschaftsumbau der Regierung zu unterstützen. Welche einseitige Festlegung wertvollster und hochqualifizierter Fähigkeiten hierdurch vorgenommen wird, scheint den Sowjetmachthabern noch kaum zum Bewußtsein gekommen zu sein. Die Wissenschaftler der Sowjetunion leben doch wahrlich schon allein wirtschaftlich in für den Westen unvorstellbar primitiven Verhältnissen, sie werden ferner durch die ohne Entgelt zu leistende sogenannte „Sozialarbeit“ (obščestvennaja rabota) in einer Weise vom Staate ausgenutzt und der Möglichkeit zu ruhiger Arbeit beraubt, wie nirgendwo auf der ganzen Erde. Dazu kommen die Tag und Nacht einander ablösenden „Sitzungen“, deren Besuch vielfach obligatorisch ist, und auf denen, dem russischen Charakter entsprechend, ausdauernd theoretisiert wird. Es scheint uns, daß die Partei- und Regierungspresse wirklich umfangreich genug ist, um die Ideenwelt der Parteiführer genügend nachdrücklich zu propagieren. Man sehe sich nur einmal den im Jahre 1930 von der Moskauer „Meždunarodnaja Kniga“ („Das Internationale Buch“) im Ausland verbreiteten 92 Seiten umfassenden Katalog „Periodica“ an, der die hauptsächliche periodische Presse der Union aufführt, und man wird über den ungeheueren Umfang der ausschließlich der Politik in ihren verschiedenen Zweigen dienenden Zeitschriften den Kopf schütteln und sich fragen, ob alles das wirklich notwendig ist, um den Regierungsmaßnahmen den notwendigen Nachdruck zu verleihen. Die paar den reinen Geisteswissenschaften und verwandten Fächern dienenden Organe sind dagegen an den fünf Fingern abzuzählen und verschwinden vollkommen unter der Masse der andersgearteten Literatur. Und diese verschwindende Anzahl von Kulturwissenschaft, Geschichte, Geographie und Völkerkunde behandelnden Organen sollten durch ihren wissenschaftlichen Fachcharakter eine Gefahr für den Bestand und die Durchführung des sozialistischen Aufbaus bedeuten? Diese Annahme ist so abwegig, daß sie auch in ernsthaften Sowjetkreisen gewiß Ablehnung finden wird. Es muß aber nachdrücklichst erklärt werden, daß alle die geschilderten Vorgänge nur dazu beitragen können, die Wirkungsmöglichkeit der Sowjetwissenschaft innerhalb der Internationale des Geistes zu verringern, was kaum im Interesse richtig verstandener auf das Ausland berechneter Kulturpolitik liegt.

Und auf die Auslandswirkung legt man auch in Kasan besonderen Wert. In der Festnummer der „Gelehrten Schriften der Kasaner Staatsuniversität“, die anlässlich der 125-Jahrfeier der Universität im Jahre 1930 erschien (Bd. LXXXX, Heft 5, S. 765) erklärt ein Herr G. B. Bogautdinov: „Aber neben den praktischen (wissenschaftlichen) Zielen hat die Festigung unserer wissenschaftlichen Beziehungen zum Ausland auch eine erstrangige politische Bedeutung. Mit jedem Jahre verstärkt sich die Rolle der U.S.S.R. als Anziehungszentrum aller derjenigen ehrenhaften, wirklichen Gelehrten, denen es eng ist in der stickigen Atmosphäre

der offiziellen bourgeoisen Wissenschaft, wo die Morgans, Rockefellers und sonstige „Akademiker“ des Dollars mit einer Hand Millionensummen zur Organisierung und Erhaltung mannigfacher „wissenschaftlicher“ Institute opfern, aber mit der anderen Hand den eine traurige Berühmtheit erlangten „Affensproß“ inszenieren oder Professor Paul Kammerer zum Selbstmord bringen. Diese Gelehrten zieht es oft elementar zum Land der Räte, wo der wirkliche wissenschaftliche Gedanke die weitesten Entwicklungsmöglichkeiten und Vollkommenheiten erhalten hat, und wo hervorragende Resultate schon auf allen Gebieten des menschlichen Wissens erreicht worden sind, besonders aber in den sogenannten humanitären Wissenschaften.“

„Jede Universität, jede wissenschaftliche Lehr- und Forschungsbehörde, soll ein Element werden, das den Drang der führenden wahrhaften Gelehrten der bourgeoisen Staaten nach der U.S.S.R. aktivisiert, und vor der Kasaner Universität, die fast Weltberühmtheit besitzt, erheben sich in dieser Richtung grandiose Perspektiven.“

Ist es aber nicht vielleicht ein Irrtum, wenn Herr B. glaubt, daß es eine grundverschiedene bourgeoise und eine bessere Sowjetwissenschaft gibt? Die Wissenschaft ist ein unteilbares Ganzes, überall auf der Welt, und die wissenschaftliche Tradition ist eine internationale Tradition. Wer heute auf einem beliebigen wissenschaftlichen Gebiet arbeitet, muß die Fachliteratur fast aller Völker benutzen, sei es etwa in der Astronomie, der Biologie, der Chemie oder in der Kulturgeschichte, Philologie, Musikwissenschaft usw. usw. Die Art und Weise, wie Wissenschaft getrieben wird, in welchem Rahmen sie sich abspielt, welche Rolle ihr in den einzelnen Staaten zukommt, in allen diesen sozialen Bedingtheiten wissenschaftlichen Lebens, gibt es natürlich die größten Unterschiede. Es ist aber tatsächlich verfehlt, als Beispiel, das die bourgeoise Wissenschaft charakterisieren soll, auf das Land der Morgan und Rockefeller zu verweisen. Die sozialen Verhältnisse Amerikas bezüglich der wissenschaftlichen Arbeit sind grundlegend etwa von unseren deutschen verschieden, und der amerikanischen mehr der Privatinitiative anheimgegebenen wissenschaftlichen Organisationsart steht bei uns ein viel weitergehend verstaatlichter wissenschaftlicher Betrieb gegenüber, der aber trotzdem dem einzelnen Mitarbeiter eine für Herrn B. sicher überraschende Freiheit des Entschlusses und der Anschauungsweise wissenschaftlicher Probleme gewährleistet

Gerade das Beispiel der Gesellschaft für Tatarenkunde hat zur Evidenz den Beweis gebracht, daß die Partei die Entwicklungsmöglichkeit des wissenschaftlichen Gedankens in einer Weise hemmt, wie nur je die puritanische öffentliche Meinung Amerikas es zuwege bringen kann.

Hoffen wir aber, daß die wissenschaftlichen Persönlichkeiten, die dem „Vestnik Naučnogo Obsčestva Tatarovedenija“ sein Gesicht gegeben haben, auch fernerhin in der Sektion für Kultur und Lebensweise der Gesellschaft zum Studium des Tatarenlandes ihre fruchtbringende Tätigkeit in alter Frische fortsetzen. Diese Hoffnung ist nicht ganz von der Hand zu weisen, trotz der immer wachsenden Schwierigkeiten, die die wissenschaftliche Forschung in der Sowjetunion zu überwinden hat¹⁾.

¹⁾ Herr Muchsinov schildert in seinem Aufsatz selbst die pessimistische Stimmung, die sich in den Reihen der Mitglieder der so eifrig von den Regierungsstellen in moralischer und materieller Weise unterstützten jungen Gesellschaft verbreitet. An anderer Stelle gibt er auch eine Erklärung für diese Erscheinung. Die schwache Aktivität der Gesellschaft, die sich besonders in der allerletzten Zeit immer stärker bemerkbar mache, wäre augenscheinlich auf die immer mehr die Mitglieder einspannende „Sozialarbeit“ zurückzuführen, die diesen keine Zeit und Kraft mehr übriglasse, um an den Aufgaben der Gesellschaft Anteil zu nehmen.

Wenn aber der Mitgliederbestand der Gesellschaft für Tatarenkunde vollzählig in die genannte Sektion der jüngeren Gesellschaft übergegangen ist, besitzt diese Sektion von vornherein ein so überragendes Plus, daß sie bei vorhandener Publikationsmöglichkeit (die ihr ja garantiert war) gewiß bald wieder eine führende Rolle im Kasaner Geistesleben spielen wird, der auch das wissenschaftliche Ausland seine Hochachtung und Anerkennung nicht versagen wird.

Die Kräfte der Gesellschaft für Tatarenkunde dringen schon jetzt merklich im „Haus der Tatarischen Kultur“ an die Oberfläche. P. M. Dul'skij ist wissenschaftlicher Sekretär, nimmt also einen der wichtigsten Posten ein, und der durch seine ethnographischen Forschungen bei den Tataren bekanntgewordene Direktor des Zentralmuseums der T.S.S.R., N. I. Vorob'ev, ein Schüler des im zweiten Abschnitt unseres Aufsatzes erwähnten Führers der russischen Museumkunde, Professor B. F. Adlers, veröffentlichte im vorigen Jahr als Band II der „Arbeiten des Hauses der Tatarischen Kultur“ ein 464 Seiten starkes, mit 117 Abbildungen und einer ethnographischen Karte versehenes äußerst wertvolles und grundlegendes Werk über „Die materielle Kultur der Kasantataren“. Wenn nicht alle Zeichen trügen, wird die Lebenskraft der wissenschaftlichen Tradition in der Sowjetunion auch dem neuen, schwersten Ansturm der staatlich propagierten Lehren im großen und ganzen gewachsen sein. Gewiß werden sich auch unter den jungen Kommunisten Köpfe finden, denen in der Nacheiferung der vorbildlichen Charaktere der älteren Generation, wissenschaftliche Arbeit gleichfalls Lebensinhalt bedeuten kann. Mit dieser Überzeugung wollen wir Abschied vom Schicksal der Gesellschaft für Tatarenkunde nehmen. Sie war neben dem „Kasaner Museumsboten“ ein Sammelbecken ernster, getreuer Arbeit, und ein solches Beispiel kann nicht ohne Wirkung verloren gehen!

Früherer und jetziger Stand der Volkskundebewegung Chinas.

Von

Lou Tse-k'uang, Hangchow.

Vorbemerkung. Der nachfolgende Aufsatz ist von unserem Kollegen Lou Tse-k'uang in Hangchow ausdrücklich für seine deutschen und japanischen Freunde geschrieben worden. Wir hatten gelegentlich im Laufe der Korrespondenz die Feststellung gemacht, daß die moderne chinesische Volkskunde viel zu sehr vernachlässigt werde, von europäischer Seite relativ wenig und oft nicht gut darüber gearbeitet wird, die Arbeiten der chinesischen Kollegen aber in weitesten Kreisen unbekannt geblieben oder nicht genügend beachtet worden sind.

Lou gehört mit zu dem Kreise der heute in China führenden Volkskundler, und wir hatten schon mehrfach Gelegenheit, auf bedeutende Arbeiten von ihm hinzuweisen. Er bereitet jetzt wieder ein großes, zusammenfassendes Werk über chinesische Volkskunde vor, von dem seine letzten Arbeiten gewissermaßen als Teile anzusehen sind; so seine Sammlung über „chinesische Neujahrsgebräuche“, seine Sammlung über die „Märchen von der klugen und der dummen Frau“ und seine in Kürze erscheinende Arbeit über „chinesische Ehesitten“ (nach brieflicher Mitteilung).

Er schildert nun in dem vorliegenden Aufsatz die Anfänge und die Organisierung der volkskundlichen Arbeit in China; man sieht, welche Schwierigkeiten wirtschaftlicher, aber auch psychologischer Art sich dieser Pioniergeneration auch heute noch entgegenstellen. Im zweiten Teil aber erhalten wir einen kleinen Einblick in die Ergebnisse und die Leistungen. Er dürfte uns besonders wichtig sein, vor allem wegen der im Anhang gegebenen kurzen Bibliographie. Diese Bibliographie mit ganz kurzer, von uns gelegentlich etwas erweiterter Charakteristik des Inhalts der Arbeiten umfaßt ja wieder nur einen Teil der Buchpublikation. Mindestens ebenso wichtig sind aber die zahlreichen Volkskunde-Zeitschriften, die von den einzelnen Volkskundegesellschaften herausgegeben werden. Die Hangchower Gesellschaft, in deren Vorsitz Lou Tse-k'uang und Chung Ching-wen sind, gibt jetzt im zweiten Jahrgang ihre Monatschrift heraus (Min-chien yüeh-k'an; eine Bibliographie sämtlicher dort erschienenen Arbeiten gibt die Zeitschrift Min-su, Sun Yatsen-Universität Kanton, Nr. 115, S. 26—32 vom 18. April 1933); Sonderhefte anderer Zeitschriften (z. B. K'ai-chan yüeh-k'an Heft 10/11, Juli 1931 und „The Adult Education Quarterly“ vol. 3, Heft 1, Febr. 1933) und Beilagen zu Tageszeitungen erscheinen außerdem. Jedenfalls ist in den elf Jahren des Bestehens der Volkskunde in China nach Überwindung der Anfangsschwierigkeiten eine Arbeit geleistet, an der keiner mehr vorübergehen darf.

Unseren vergleichenden Märchenforschern lagen bisher nur ganz wenige chinesische Märchen vor. Ja, viele davon waren gar keine echten Märchen, sondern Kunstmärchen, so wie viele der R. Wilhelmsschen „Chinesischen Volksmärchen“. Ein Blick in das von unseren chinesischen Kollegen gesammelte Material zeigt, daß ein großer Teil unserer bekanntesten Märchenmotive auch drüben belegbar ist. Das dürfte viele Probleme vergleichender Forschung auf eine neue Basis stellen. — Die Frage, ob sich Märchen durch Jahrtausende erhalten oder sich umwandeln und nach welchen Gesetzen, kann unseres Erachtens nirgends so gut untersucht werden, wie in China. Eine Arbeit, wie die „Studien zu Sage von der Mêng-chiang“ von Ku Chieh-kang, worin dieser ein Märchenmotiv durch 2½ Jahrtausende verfolgt und zeigt, wie von dem alten halbhistorischen Bericht nachher so gut wie nichts mehr erhalten bleibt, oder die „Märchen von der klugen und der dummen Frau“ von Lou Tse-k'uang, der dieses Motiv durch 2000 Jahre verfolgt, ist hierfür viel klärender als alle gelehrten Spekulationen. Auf die Bedeutung der Volkskunde für vergleichende Religionswissenschaft, Soziologie und andere Wissenschaften brauchen wir nicht hinzuweisen.

Wir hoffen, daß diese Arbeiten weiter in dem Umfange betrieben werden, wie bisher, trotz der auch heute noch beträchtlichen, vor allem wirtschaftlichen Schwierigkeiten und hoffen, daß dieser kleine Aufsatz, für den wir dem Verfasser zu großem Dank verpflichtet sind, die Lücke ausfüllen wird, die in unserer Kenntnis von chinesischer Kultur noch besteht.

Wolfram Eberhard und Alide Roemer¹⁾.

I.

Ansichten über die Volkskundebewegung Chinas. — Die Volkskunde ist in China erst elf Jahre verbreitet. — Die Volksliedergesellschaft und die Volkskundeforschungsgesellschaft der Peking University von 1922. — Veröffentlichungen und Erfolge der Volksliedstudien-gesellschaft. — Wirkungen der Volkskundeforschungsgesellschaft. — Die nach dem Untergang der nördlichen im Süden neu

¹⁾ Der nachfolgende Aufsatz erschien zuerst in der Zeitschrift Min-chien yüeh-k'an vol. 2, Heft 5, S. 1—16 (Febr. 1933).

entstandene Volkskundegesellschaft der Sun Yat-sen-Universität. — Ergebnisse der südlichen Volkskundegesellschaft in drei Jahren. — Die Erhaltung der Volkskunde durch die einzelnen Lokalgesellschaften nach dem Untergang im Süden. — Gründung der chinesischen Volkskundegesellschaft am Ufer des Westsees.

1. Freunde, die sich mit chinesischer Volkskunde beschäftigen, äußerten sich über ihre Arbeit: alle die, die sich der Arbeit für diese Bewegung zugewendet hätten, gingen durchaus nicht ganz und gar von der Volkskunde aus, sondern viele benutzten sie lediglich als Beweismaterial für ihre anderweitigen Studien. Andere wieder seien der Ansicht, daß sich nicht alle drei Zweige der Volkskunde gleichmäßig entwickeln könnten, sondern in gewisser Hinsicht einseitig entwickelten.

Beide Ansichten halte ich für ein wenig mangelhaft. Es ist durchaus kein Zufall, daß diese beiden Ansichten in dem weitungsfassenden Gebiet der chinesischen Volkskundebewegung zu finden sind. Es entspricht dem Entwicklungsstadium und ist ein Selbstgeständnis einer Schwäche, die den Vertretern der Bewegung selbst bewußt ist. Aber hieraus kann man trotzdem einen Ansatz zum Fortschritt der chinesischen Volkskundebewegung sehen.

Ich halte die erstgenannte Ansicht, nämlich bei der Betätigung in der Bewegung nicht von der Volkskunde auszugehen, durchaus für eine Entwicklungskrankheit. Wenn man das volkskundliche Material nur zum Beweismaterial für anderweitige Studien benutzt, dann ist es schwerlich zu umgehen, daß bedauerliche Spaltungen entstehen, weil sich der eine spezialisiert und der andere verzettelt. Wenn man von der eigentlichen Volkskunde ausgeht, dauert es hingegen nicht lange, bis man in buchwissenschaftliche Richtung gerät, die der ersten gegenüber noch unglücklicher ist, wenigstens von der Volkskunde aus gesehen.

Die Befürchtung, daß die einzelnen Zweige der Volkskunde sich entgegengesetzt entwickeln könnten, halte ich für unnötig, denn bei jeder Entwicklung gibt es Teile, die sich schneller, und solche, die sich langsamer entwickeln, und, wenn man sich nicht zu weit voneinander entfernt, so schadet das nichts.

2. Von Henry Bournes „Antiquitates vulgares“ 1725 über Brands „Popular Antiquities“ bis zum ersten Auftreten des Wortes Folklore bei W. J. Thoms in „The Athenaeum“ vom 22. August 1846 sind es 121 Jahre, und seit dem Auftreten des Wortes Folklore bis heute sind es nur 86 Jahre, die Ausdehnung bis nach China aber besteht erst seit ungefähr 11 Jahren.

Als ersten Anfang der Volkskunde in China kann man getrost die Volksliederstudiengesellschaft der Peking University vom Jahre 1922 gelten lassen, denn obwohl sie nicht speziell zur Volkskundeforschung gegründet worden war, so kann man doch nicht sagen, daß sie ohne Beziehung zur Volkskunde wäre, das geht schon aus den einleitenden Worten der in diesem Jahre herausgegebenen „Volkslied-Wochenschrift“ hervor:

„Unsere Gesellschaft verfolgt beim Sammeln der Volkslieder zwei Ziele: ein wissenschaftliches und ein künstlerisches. Wir glauben, daß das Studium der Volkskunde im heutigen China eine sehr wichtige Angelegenheit ist. Trotzdem hat ihr bisher kein Forscher genügende Aufmerksamkeit geschenkt, sondern nur einige Interessierte haben sich ein wenig damit beschäftigt. Aber man muß sich ganz darein vertiefen und wenigstens einiges Material sammeln oder ein Interesse dafür wecken. Die Volkslieder sind ein hochbedeutendes volkskundliches Material. Wir wollen sie sammeln, um Fachstudien zu ermöglichen. Das ist unser erstes Ziel . . .“ (Ko-yao chou-k'an Nr. 1 S. 1.)

Hieraus kann man einen Einblick gewinnen in die Absichten und Schwierigkeiten der damaligen Zeit der Gründung. Die Führer dieser Gesellschaft waren Chou Tso-jen, Ku Chieh-kang und Ch'ang Hwei.

Die Volkskundeforschungsgesellschaft war die Schwester der Gesellschaft zum Studium der Volkslieder. Sie entstand aus der Befürchtung, daß die Volksliederstudiengesellschaft nicht gänzlich die volkskundliche Arbeit auf sich nehmen könne. Die Leitung übernahm Chang Ching-sheng und andere. Die Erfolge sind ebenso gering, wie die Lebensdauer gering war, aber die Forschungsberichte über Volkskunde und die klare, energische Arbeit erregte doch die Beachtung der Forscher.

Das Leben der Volksliederstudiengesellschaft war durchaus nicht lang, nur etwa 2—3 Jahre; sie hatte aber bereits 96 Nummern der „Wochenschrift“ und einige kleine Monographien herausgebracht und die gesammelten Volkslieder und Rätsellieder waren über 20000. Den Anfang machen die allseits anerkannten „Studien zur Sage von der Mêng-chiang“ von Ku Chieh-kang, ferner bedeutende Schriften wie die Volksliederstudie „Er sah sie (K'an-chien t'a)¹⁾“, „Ehesitten“, „Berichte über das Jahresendfest“. Durch solche Veröffentlichungen wurde das Volkslied, das gleichsam in den Dorfgassen lag, etwas aus seiner niederen Stellung emporgehoben; nur folgte zu bald in den Wechselfällen der Zeit die Volksliederstudiengesellschaft der Volkskundeforschungsgesellschaft nach und ging auch ein.

3. Aber über den Untergang hinweg blieben die schlummernden großen Kräfte wie ein Körper, der im Norden verfallen ist, aber dessen Seele nach dem Süden geflogen ist und dort wiedergeboren wird. Das ist die Volkskundegesellschaft der Kantoner Sun Yat-sen-Universität, aus den früheren Forschungssektionen Archäologie, Geschichte und Philologie entstanden. Sie hat sich auch aus der Volksliteratur heraus entwickelt und hat von den beiden Pekinger Gesellschaften gewisse direkte und indirekte Einflüsse und Anweisungen erhalten und die Führer der Kantoner Gesellschaft wie Ku Chieh-kang, Chung Ching-wen u. a. waren meist schon im Norden enge Freunde.

Das Schicksal der Kantoner Volkskundegesellschaft verlief ganz ähnlich wie das der Pekinger: sie dauerte auch nur drei Jahre. Aber vergleicht man die Arbeiten der beiden, so hat die letztere hinsichtlich der anderen Wissenschaftszweige gegenüber der ersteren nicht wenig hinzugefügt. Was den Umfang der Bewegung anbetrifft: sie eröffnete volkskundliche Arbeitsgemeinschaften, Volkskundeaussstellungen und schickte Vertreter nach Shao-kuan, Yün-nan usw. zur Forschung an Ort und Stelle. Die Veröffentlichungen ihrer Wochenschrift brachte vom März 1928 bis zum April 1930 110 Hefte²⁾. In diesen drei Jahren kamen außerdem 34 Sammelarbeiten heraus, deren wichtigste ich im Anhang bespreche. In Heft 109 der „Wochenschrift für Volkskunde (Min-su chou-k'an)“ (Nr. 110 erschien als Sondernummer vor 109!) waren wieder viele wertvolle Aufsätze und Materialien enthalten. Sondernummern wie: Götter; Rätsel; Volkslieder; Märchen; Die Betelnuß; Die Tan (Stamm in Kuang-tung); Das Mittherbstfest; Die Geschichte von Chu Ying-t'ai (Frau aus der Ost-Chin-Zeit); Die Opferzeremonien im Miao-fêng-shan u. a. haben alle ihren besonderen Wert, nur leider haben sie sich nicht weit verbreitet und die Leserschaft war gering.

4. Als die Kantoner Volkskundegesellschaft in den letzten Zügen lag, übernahmen die von ihr inspirierten lokalen Volkskundegesellschaften ihr Erbe. Überall in Hang-chou, Ning-po, Amoy, Fu-chien, Chang-chou, Swatau usw., im Inlande und an der Küste erschienen die kleinen Lichter

¹⁾ Verfaßt von Chou Tso-jen.

²⁾ Im März 1933 wurde die Publikation der Wochenschrift „Min-su“ fortgesetzt. Die ersten fünf Hefte (111—115) liegen uns vor; bereits im Mai 1933 stellte sie aber ihr Erscheinen wieder bis auf Weiteres ein.

der lokalen Volkskundegesellschaften. Es war das eine Übergangsperiode, die für die Weiterführung der Volkskunde sorgte, und deshalb verdient, daß man darüber berichtet. Ich beschreibe daher die Lage jeder einzelnen Gesellschaft:

Hang-chou: Obwohl diese Gesellschaft ihre „Wochenschrift“ nur in 9 Heften herausgebracht hat, hat sie doch ihre Wichtigkeit für die Atmosphäre der Volkskundebewegung in Chêkiang. Ch'ien Nan-yang und Chung Ching-wen waren die damaligen Vorsitzenden.

Ning-po: Es kam eine „Volkskundliche Zehntageschrift“ in fünf Heften heraus und eine Volkslieder-, Rätsel- und Märchenwochenschrift in zehn Heften. An Sammelarbeiten ein Band Volkslieder aus Ning-po. Sie konnte in Ost-Chêkiang großen Anklang finden und ging erst ein, als der Vorsitzende Ning-po verlassen hatte, und vereinigte sich später mit der „chinesischen Volkskundegesellschaft“ (Chung-kuo Min-su-hsüeh huei).

Amoy: Vorsitzende: Hsieh Yün-shêng und Su Ching-yü. Es ist eine verhältnismäßig früh in Südfukien gegründete Gesellschaft. Ihre Veröffentlichungen sind: Geschichten aus Fukien, zwei Sammlungen Volksüberlieferungen aus Ch'üan-chou, Volkskundewochenschrift in 40 bis 50 Heften. Jetzt jedoch ist sie nicht mehr so lebendig wie im Anfang.

Fukien: Die Wochenschrift erscheint heute noch, sie wird heute bis Heft 130 erschienen sein. Sie ist eine verbreitete Publikation in Fukien. Vorsitzende sind: Wei Ying-ch'i und Chiang Ting-i.

Chang-chou: Es sind auch über 30 Hefte der Wochenschrift herausgekommen, sowie zwei kleine Hefte Volksüberlieferungen von Chang-chou. Vorsitzender: Wêng Kuo-liang.

Swatau: Diese Gesellschaft entstand in Verbindung mit denen von Ch'ao-chou, Hongkong und Lu-fêng. Sie hat wohl auch einige Wirkungen in Kanton gehabt. Ihre Wochenschrift erschien bis Heft 33, letzthin ist sie auch mit der chinesischen Volkskundegesellschaft (Chung-kuo min-su-hsüeh huei) verbunden. Ihr Name ist jetzt: Ling-tung-Zweiggesellschaft. Vorsitzender ist Lin Pe-lu.

5. Im Sommer 1930 wurde die „Chinesische Gesellschaft für Volkskunde“ am lotusbewachsenen Westsee neu gegründet, entstanden aus der Zusammenarbeit von Chiang Shao-yüan und Chung Ching-wen. Sie besteht jetzt seit drei Jahren. In ihrer Arbeit ist sie nicht so gebunden an äußere Veränderungen wie die Peking- und Kantoner Volkskundegesellschaften. Obgleich die sachlichen Vorbereitungen von den Vorsitzenden mit aller Kraft in Angriff genommen worden waren und man große Programme und Hoffnungen hatte, gab es doch in der Praxis zahlreiche Hemmungen. Daher enthalten die ersten Veröffentlichungen, wie sie selbst zugeben, noch nicht so wichtige Beiträge. Sie haben schon zwei große Hefte „Gesammelte Beiträge zur Volkskunde“ (Min-su-hsüeh chi-chien)¹⁾ herausgegeben. Es sind Sammlungen zur Theorie der Volkskunde und Veröffentlichungen unserer Mitarbeiter, die den Beifall unserer Kollegen in Europa, Amerika und Asien finden dürften. Unsere Monatsschrift (bis vol. 2 Heft 9 erschienen) und Wochenschrift (70 Nummern) erscheinen pünktlich und berücksichtigen in ihrem Inhalt Theorie und Material gleichmäßig. Bereits veröffentlichte und im Druck befindliche Sammelwerke sind:

Lou Tse-k'uang: Chung-kuo hsin-nien fêng-su chih (Chinesische Neujahrs-sitten)²⁾.

¹⁾ Vgl. unsere Referate in Sinica VII, 124; Weltkreis III, 22; III, 87; 88; III, 153; 160; Ethnol. Anzeiger III, 80.

²⁾ Siehe Sinica VIII, 40.

- Chung Ching-wen: Lao-hu wai-p'o ku-shih chi (Sammlung der Märchen von der Tiger-Großmutter).
 Liu Ta-po: Ku-shih-ti t'an-tse (Märchentypen).
 Lou Tse-k'uang: Ch'iao-nü ho kai-niang-ti ku-shih (Märchen von der klugen und der dummen Frau).
 Chung Ching-wen: Chung-kuo min-t'an hsing-shih-piao (Übersicht über die Typen chinesischer Volkserzählungen).
 Ch'ien Nan-yang: Min-su chiu-wen (Volkskunde aus alten Quellen).
 Lin Pe-lu: Min-su-hsüeh lun-wen-chi (Sammlung von Aufsätzen über Volkskunde). Herausgegeben von der Ling-tung-Zweigstelle.
 Lou Tse-k'uang (übersetzt): Hsi-tsang lien-ko (Tibetische Liebeslieder).
 Chang Chih-chin u. a.: Hu-chou ko-yao (Lieder aus Hu-chou). Herausgegeben von der Hu-chou-Zweigstelle).
 Frl. Ch'iu-tse: Jen-hsiung-p'o (Die Menschenbärenfrau).
 Lou Tse-k'uang: Yüeh-kuang kuang-ko-chi (Sammlung von Mondscheineliedern).
 Frl. Hsüan-pao: T'ien-lo-nü (Die Schneckenfrau).
 Lou Tse-lun: Chu Ying-t'ai (Geschichten über Chu Ying-t'ai).
 Shih Fang: Tou niu (Stierkampf).

Helfende Kollegen haben wir fast in allen Provinzen, wohl über 200 Menschen; Zweiggeseellschaften gibt es in Ling-tung, Hu-chou, Shao-hsing u. a.; es ist beabsichtigt, im nächsten Frühling eine Forschungs-expedition zu den Hsia der Küsten von Chêkiang, Fukien und Kuangtung zu entsenden.

Es haben sich jetzt allmählich alle an der Volkskunde Interessierten in der Chinesischen Gesellschaft für Volkskunde gesammelt. Sie hoffen in gemeinsamer Arbeit das Studium der chinesischen Volkskunde in der Welt zu verbreiten.

II.

Die Schwierigkeiten volkskundlicher Arbeit. — Chou Tso-jen und Ku Chieh-kang als Wegbereiter. — Chao Ching-shên, Chung Ching-wen und Lin Lan sammeln und durchforschen Volkserzählungen. — Ku Chieh-kang's „Studien zur Sage von der Mêng-chiang. — Die Sammlung und Ordnung der „Mondscheinlieder“ und der „Märchen von der klugen und der törichten Frau“ des Verfassers. — Chiang Shao-yüans: „Studien über Barthaar und Nägel und damit zusammenhängende Vorstellungen.“ — Die kleineren Abhandlungen von Huang Shih. — Ku Chieh-kang und Liu Wen-chang: „Hochzeits- und Trauersitten in Su-chou und Kanton.“ — Die ersten Teile der „Volkskunde Chinas“ des Verfassers. — Die Übersetzung von van Gannaps: Folklore. — A. Robertson Wrights: English Folklore. — Ch. Burnes: Handbook of Folklore. — Neue Gebiete chinesischer Volkskunde.

1. Wir wollen nun über die Arbeiten der einzelnen Forscher auf dem Gebiet der Volkskunde sprechen. Die Volkskunde ist, wie schon oben gesagt, erst vor elf Jahren nach China gekommen; in dieser Zeit zeigte sich, daß bei dem Umfang des Gebietes und der Größe des Landes nicht nur das Material unerschöpflich anwächst, sondern auch die Ordnung und Verarbeitung besonders schwierig ist.

So haben unsere Kollegen teils breite und tiefe Sammlungen zusammengestellt, teils die ersten verarbeitenden Untersuchungen begonnen. Sind auch bis heute noch keine weltbewegenden Werke erschienen, so glaube ich doch, daß die Arbeiten jedes einzelnen, wenn sie mit Ausdauer und Kraft betrieben werden, das erste Erwachen Ostasiens sein werden.

2. Die Volkskunde gleicht einem weiten Garten ohne Grenzen und durch diesen Garten gehen nach allen Richtungen Wege hindurch. In China grenzt aber daran ganz nahe der weite Platz der Literatur, und es herrscht ein sehr reger Verkehr: daher bildete sich das dritte große Gebiet der drei Gebiete der Volkskunde: Märchen, Lieder und Sprüche (nach der Einteilung von Miß Burne) besonders stark heraus. Wir brauchen ja hierbei nur an die Verdienste von Chou Tso-jen und Ku Chieh-kang zu denken. Wir alle wissen, daß Chou der erste war, der Märchen sammelte

und bearbeitete, und Ku's Zusammenstellung von Liedern aus Su-chou sowie seine Untersuchung der Mêng-chiang-Sage berührt außer der Volkskunde auch noch das Gebiet der Geschichte. Nach ihnen kamen Chao Ching-shên und Lin Lan u. a. mit ihren bedeutenden Arbeiten. Aber sie alle kamen meist von der Literatur oder dem Lehrfach her. Das läßt sich auch noch von Chung Ching-wen's Untersuchung der Volksmärchen und Einteilung in bestimmte Typen sagen. Ich selbst habe seit sieben Jahren „Mondscheinlieder“ und die Märchen von der klugen und der törichten Frau gesammelt und habe heute schon ein großes Material dafür, was ich nach genauer Sichtung und Durcharbeitung in Bälde der Wissenschaft vorzulegen gedenke.

Sprechen wir nun von dem Stand der Forschung auf dem zweiten Gebiet, der Religion und des Kultes, so müssen wir zuerst an Chiang Shao-yüan denken, der von der Religionskunde hergekommen ist und betonte: Religionskunde und Volkskunde stehen in den engsten Beziehungen zueinander, besonders da die Religion ein Teil des Aberglaubens ist. Von Chiang's volkswissenschaftlichen Schriften kann als typisch gelten die über „Haare, Bart und Nägel“, in der er genauest den Volksglauben und das Verhalten gegenüber Haaren, Bart und Nägeln in alter und neuer Zeit in China schildert, wobei er überall weitere Belege für J. G. Frazers Analogien bringt und zwei große Gesetze aufstellt: eine sehr eindrucksvolle Arbeit. Ähnlich wertvolle Schriften sind die von Ku Chieh-kang über den Miao-fêng-shan und den Tung-yo-miao (Tempel und Kulte in ihnen). Außer ihnen gibt es noch einen Kollegen, der von der Mythologie hergekommen ist, Huang Shih, und der außer einigen mythologischen Arbeiten eine Anzahl derartiger Fragen bearbeitet und bereits mehrere kleinere Veröffentlichungen herausgebracht hat¹⁾.

Auf dem dritten Gebiet, den Volkssitten und Gebräuchen sind in letzter Zeit wenige Arbeiten erschienen. Ku Chieh-kang und Liu Wan-chang's: „Hochzeits- und Trauersitten in Su-chou und Kanton“, Chou Chen-ho's: „Sitten von Suchou“, Yang Jui-ts'ung's: „Gebräuche von Ch'ao-chou“ sind alles neue Veröffentlichungen. In früherer Zeit waren Berichte über einzelne Gebiete, über bestimmte Gesellschaftsklassen, horizontal gehende Einzelabhandlungen weit häufiger, jedoch solche Arbeiten, die über das Volk selbst schrieben, vertikal gingen, waren äußerst selten infolge der Trennung zwischen den Gebildeten und dem Volk. Ich beabsichtige nun demnächst eine „Volkskunde Chinas“ zu schreiben, in der ich die jährlichen Volksfeste und Gebräuche des wirklichen „Volkes“ beschreiben will, die Formen des Lebens jedes einzelnen, Wettkämpfe, Spiele . . . Jetzt ist als erster Teil davon erschienen: „Chinesische Neujahrssitten.“

3. Was die ausländischen Werke angeht, so ist wohl das wichtigste das von Yang Yeh übersetzte Werk des Franzosen van Gannap: Folklore und das des Vorsitzenden der englischen Gesellschaft für Volkskunde Arthur Robertson Wright: English Folklore von 1927, das Chiang Shao-yüan übertrug, schließlich das von Cheng Chen-to, Ch'en Hsi-hsiang sowie Lo Sih-ping übersetzte Buch der Engländerin Miß Charlotte Burne: Handbook of Folklore. Andere Schriften, die auch auf andere Gebiete noch übergreifen, zähle ich hier nicht mit auf.

Die anderen Fachwissenschaftler, die mit der Volkskunde Berührungen haben und ebenfalls, zu anderen Zwecken, aus ihr Material schöpfen, wie Historiker, Literaturhistoriker, Pädagogen, Archäologen, Soziologen u. a., sind alle auch weit fortgeschritten. So gibt es Kulturhistoriker,

¹⁾ Siehe Sinica VII, 124.

die den Plan haben, unter Beiseitelassung des Materials, das die chinesische Hochkultur betrifft, eine Geschichte des „Unkultivierten China“ zu schreiben¹⁾.

Bei allen ihnen sieht es so aus, als ob jeder auf getrenntem Wege seinen Speer schwingt, in Wahrheit aber stehen sie alle doch mit der Volkskunde Hand in Hand und rücken gemeinsam auf einem Wege vorwärts.

4. Das Studium der chinesischen Volkskunde ist erst ganz neu. Wir hoffen, mit unseren Kollegen in der ganzen Welt schnell vorwärtszuschreiten.

Anhang.

Ku Chieh-kang: Mêng-Chiang-nü ku-shih yen-chiu chi; 3 Hefte. Das 1. Heft enthält die Wandlungen der Sage von der Mêng Chiang, Studien zur Sage von der Mêng Chiang und Erörterungen. Das 2. Heft enthält Diskussionen von Ku Chieh-kang und seinen Kritikern über die Sage in zehn Abschnitten. Das 3. Heft bringt 38 Briefe von Ku Chieh-kang und Forschern aus allen Gebieten über die Mêng Chiang-Sage.

Chung Ching-wen: Min-chien i-wen ts'ung-hua (Über Volksliteratur). Enthält 17 Abschnitte wie: Einblick in die Literatur der Tan-Stämme in China; Liebeslieder der K'o-yin; Kinderspiellieder u. a.

T'sui Tai-yang: Ch'u-min hsin-li yü ko-chung shê-huei chih-tu-ti ch'i-yüan (Psychologie der Primitiven und die Entstehung der Gesellschaftssysteme). Es zerfällt in die beiden Teile: Primitive Psychologie und: Entstehung der Gesellschaftssysteme. Der erste zerfällt wieder in neun Kapitel wie: Die Beziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gruppe . . ., der zweite in acht Kapitel wie: Psychologie des Primitiven und Religion, Moral, Politik, Soziales Leben, Kunst, Erziehung u. a.

Jung Chao-tsu: Mi-hsin yü chuan-shuo (Aberglaube und Überlieferung). Enthält: Herkunft der Orakel²⁾, Zu Pao-p'o-tse, Über den Gott Erh-lang . . . 13 Abschnitte.

Wei Ying-ch'i: Fu-chien san-shen k'ao (Über die drei Gottheiten in Fukien). Berichtet in zehn Abschnitten über die Lin-shui fu-jeu, den Kuo-sheng-wang und die T'ien-hou in Fukien.

Chung Ching-wen: Ch'u-ts'ih-chung-ti shen-hua ho chuan-shuo (Über Mythologie und Überlieferung in den Elegien von Ch'u). Umfaßt sieben Abschnitte über Götter, Heilige, Dämonen und Heldensagen und anderes aus den Elegien von Ch'u.

Ku Chieh-kang: Miao-fêng shan (Der Miao-fêng Berg). Der Kult auf dem Miao-fêng-shan, Aufzeichnungen über den Kult, Untersuchung über den Tempel der Pi-hsia-yüan-chün u. a., 26 Abschnitte.

Ch'ien Nan-yang: Mi shih (Geschichte des Rätsels). Beschreibt die Herkunft des Rätsels sowie die Stellung des Rätsels im Lauf der Geschichte, seine Entwicklung sowie seinen Verfall.

Yao I-chieh: Hu-nan ch'ang-pên t'i-yao (Auswahl aus Singstücken aus Hunan). Eine kurze Auswahl von mehreren zehn in Hunan verbreiteten Singstücken, ihr Stil, Art und Charakter.

Yang Ch'êng-chih (Übersetzer): Min-su-hsüeh wen-t'i ko (Volkskundliche Fragen). Ist eine Übersetzung des Anhangs von Ch. Burne: Handbook of Folklore.

Chung Ching-wen u. a. (Übersetzer): Yin-Ou min-chien ku-shih hsing-piao (Typen indoeuropäischer Volksmärchen). Ebenfalls eine Übersetzung eines Anhangs zu dem Werk von Ch. Burne.

Liu Wan-chang: Kuang-chou erh-ko chia-chi (1. Sammlung von Kinderliedern aus Kanton). Enthält 100 Kinderlieder.

Wang I-chih: Wu-ko i-chi (2. Sammlung von Liedern aus Su-chou). Enthält 50 Kinderlieder aus Su-chou und 62 Volkslieder.

Lou Tse-k'uang: Shao-hsing ko-yao (Lieder aus Shao-hsing). Enthält 100 der bekanntesten Volkslieder aus Shao-hsing (Chêkiang).

Hsieh Yün-shêng: Min-ko chia-chi (1. Sammlung von Liedern aus Fukien). Enthält 250 Lieder aus ganz Fukien.

Chung Ching-wen u. a. (Übersetzer): Lang-T'ung ch'ing-ko (Liebeslieder der Lang und T'ung). Bringt eine neue Übersetzung von 37 Liebesliedern der

¹⁾ Vgl. etwa schon Kuo Mo-jo: Chung-kuo ku-tai shê-huei-shih in gewissen Teilen. Besonders aber das Arbeitsprogramm in Min-su Nr. 113, S. 25 (1933).

²⁾ Vgl. Weltkreis III, 88.

- Lang und T'ung (Südchina), die von dem Mandschuzeitgelehrten Li T'iao-yüan gesammelt waren.
- Yieh Tê-chün: Huai-an ko-yao (Lieder aus Huai-an). Bringt 26 Volkslieder aus Huai-an (Kiangsu) und 36 Kinderlieder.
- Huang Chao-nien: Hai-tse-men-ti ko-sheng (Kinderlieder). Enthält über 200 Kinderlieder aus Mittel- und Südchina.
- Ch'iu Chün: Ch'ing-ko ch'ang-ta (Liebeslieder in Sang und Gegensang). 300 Liebeslieder der Hakka in Kanton.
- Wei Ying-ch'i: Fu-chou ko-yao chia-chi (1. Sammlung von Liedern aus Fuchou). 224 Lieder aus Fu-chou.
- Chang Ch'ien-ch'ang: Mei-hsien t'ung-yao (Knabenlieder aus dem Kreis Mei). 84 Kinderlieder aus Mei-hsien in Kuang-tung.
- Hsieh Yün-shêng: T'ai-wan ch'ing-ko chi (Sammlung von Liebesliedern aus Formosa). 200 Liebeslieder aus Formosa.
- Po Shou-i: K'ai-fêng ko-yao chi (Sammlung von Liedern aus K'ai-fêng). 70 Lieder aus K'ai-fêng in Honan.
- Ch'en Yüan-chu: T'ai-shan ko-yao chi (Sammlung von Liedern aus T'ai-shan). Über 200 Lieder aus dem Bezirk T'ai-shan in Kuang-tung.
- Ch'ing Shui: Hai-lung-wang-ti nü-erh (Die Tochter des Meerdrachenkönigs). 10 Märchen aus Wêng-yüan in Kuang-tung: Die Tochter des Meerdrachenkönigs, Die Schlangenhochzeit, Das Märchen von der dreibeinigen Mondkröte u. a. . .
- Lou Tse-k'uang: Shao-hsing ku-shih (Märchen aus Shao-hsing). 17 Märchen aus Shao-hsing in der Provinz Chêkiang wie: die Goldfadenkatze, die alte Frau, die Rinderlaus, der Tigergeist, der Schlangenmann u. a. . .
- Liu Wan-chang: Kuang-chou min-chien ku-shih (Volksmärchen aus Kanton). Enthält 50 Volksmärchen aus Kanton.
- Wu Tsao-t'ing: Ch'üan-chou min-chien chuan-shuo (Volksmärchen aus Ch'üan-chou). Enthält 23 Märchen.
- Hsiao Han: Yang-chou-ti chuan-shuo (Märchen aus Yang-chou). Enthält etwa 20 Märchen aus Yang-chou in der Provinz Kiangsu.
- Liu Wan-chang: Kuang-chou mi-yü (Rätselsprüche aus Kanton). 130 Rätselverse aus Kanton.
- Po Ch'i-ming: Ho-nan mi-yü (Rätselsprüche aus Honan). Enthält 600 Rätselverse aus Honan.
- Wang Chü-hou: Ning-po mi-yü (Rätselverse aus Ning-po). Bringt 324 Rätselverse aus Ningpo.
- Ku Chieh-kang u. a.: Su-Yüeh-tihun-sang (Ehe- und Trauersitten aus Suchou und Kanton). Eine Beschreibung der Ehe- und Trauersitten in Su-chou und Kanton.
- Chou Chên-ho: Su-chou fêng-su (Sitten und Gebräuche in Su-chou). Zerfällt in Kapitel wie: Tempel und Kulthallen, Hochzeits- und Trauersitten, die Sitten in den einzelnen Monaten u. a., worin die Gebräuche in Su-chou beschrieben werden.

Anhang: Diskussion über chinesische Mythologie mit Dr. Eberhard.
Von Chung Ching-wen (Hangchow).

Vorbemerkung: In einem Briefe an den Verfasser hatte ich betont, wie wichtig die Arbeiten von ihm und seinen Kollegen über Volkskunde und Mythologie für die Kenntnis der chinesischen Kultur seien und wie durch sie erst gänzlich das bei uns noch immer verbreitete Vorurteil, in China gäbe es keine alte Mythologie, beseitigt würde. Die Antwort Chung Ching-wens — über dessen Verdienste im vorigen Aufsatz Lou Tse-k'uang geschrieben hat — gibt uns wertvolle Aufklärungen über seine eigenen Arbeiten und Arbeitspläne und bildet eine willkommene Ergänzung zu dem Aufsatz von Lou Tse-k'uang. Wir danken dem Verfasser für seine Güte und bringen Teile der Arbeit in Übersetzung, Teile anschließend im Inhaltsauszug (der Aufsatz erschien in: Min-chien yüeh-k'an vol. 2, Heft 7, S. 35—42, Juli 1933).

Chung weist in seiner Antwort zunächst mit Recht auf die großen Schwierigkeiten hin, die sich für Europäer bei volkskundlichen Forschungen ergäben und sagt: „der wissenschaftliche Wert dieser Arbeiten ist äußerst beschränkt, ja meist kann man gar nicht davon sprechen“ (S. 36). Wir pflichten ihm darin durchaus bei; es verhält sich mit den meisten Arbeiten in der Tat so, und das liegt zum Teil eben daran, daß sich bisher nur wenige Forscher ernstlich mit chinesischer Volkskunde haben beschäftigen können, wozu besonders ein langer Aufenthalt im Lande selbst notwendig ist. Demgegenüber seien die japanischen Arbeiten wertvoller. Die Führung übernehme aber schon jetzt die chinesische Forschung trotz ihres kurzen Bestehens.

Chung zeigt dann die Quellen auf, aus denen wir Mythen und Sagen schöpfen können: nicht nur in der Literatur, sondern aus dem Volksmunde. Aber dieses

Sammeln sei eben erheblich schwierig. In dieser Arbeit stecke man jetzt und unaufhörlich trete neues wichtiges Material, wie Schöpfungsmythen, Ursprungssagen von Wesen und Dingen, Lokalsagen u. a. hervor. Wenn diese Arbeit bis zu einem gewissen Grade abgeschlossen sei, so würde sie nicht nur für die chinesische, sondern für die mythologische Forschung der ganzen Welt von höchster Bedeutung sein.

Aus den verschiedensten Gründen sind in der älteren chinesischen Literatur nur einige kurze, abgerissene Bruchteile von Mythen und Sagen erhalten. Alle europäischen und ostasiatischen Forscher haben sich daraus eine einheitliche Ansicht gebildet, nämlich, daß die chinesische Kultur nicht so abgeschlossene, schöne Werke hervorgebracht habe, wie das alte Griechenland, Rom oder Nordeuropa. Ich finde die Richtigkeit dieser Ansicht recht zweifelhaft. Daß die in der alten chinesischen Literatur sich findenden Mythen und Sagen oft äußerst bruchstückhaft sind, ist eine Tatsache, die man zugeben muß. Aber daß im Verlauf der chinesischen Kultur nicht auch solche abgeschlossenen, schönen Werke in Mythen und Sagen hervorgebracht sein sollten, das wäre, logisch gesprochen, nicht verständlich. Zumal es in Tatsachen anderer Art wohl Material gibt, diese Ansicht zu erschüttern.

Die chinesische Literatur ist selten reich, so reich, daß man dabei leicht die Übersicht verlieren kann. Abgesehen von der älteren Literatur (Shanghai-ching, Li-sao, T'ien-wen, Huai-nan-tse), sind Werke von der Han- und Wei-Zeit an, die mehr oder weniger oder etwas Mythen und Sagen enthalten, wirklich nicht so gering.

Wohl enthält diese Literatur in beträchtlichem Umfange alte Mythen und Sagen, aber der Mund der jetzt noch lebenden Bauern und der Fischersfrauen im Volke ist ihre (der Mythen und Sagen) reichlichste und wertvollste Schatzkammer . . .

Ich selbst bin mit diesen Fragen sehr verbunden und wende ihnen meine ganze Kraft zu. Schon vor etwa zehn Jahren notierte ich selbst einiges aus dem Munde südchinesischen Volkes gehörtes Material. Seit den letzten Jahren sammle ich einerseits und stelle zusammen, andererseits schreibe ich vorläufige, vortastende allgemeine Arbeiten. Auf dem ersten Gebiet habe ich folgende Arbeiten zusammengestellt oder beabsichtige, es zu tun:

1. Sammlung von Lokalsagen aus Kuang-tung und Kuang-hsi.
2. Sammlung von Mythen aus Lu-an.
3. Nachweise alter chinesischer Mythen.
4. Nachweise alter chinesischer Sagen.
5. Sammlung chinesischer Naturmythen.
6. Auswahl alter chinesischer Märchen.
7. Auswahl jetziger chinesischer Märchen.

Auf dem zweiten Gebiet beabsichtige ich außer den bereits nacheinander veröffentlichten Artikeln wie: Chinesische Lokalsagen; Chinesische Flutsagen, Mythen vom Ursprung von Rassen und Stämmen; Mythen, die Herkunft von chinesischen Pflanzen betreffend; Chinesische Schwanenmädchensagen u. a. und einem Band „Mythen und Sagen in den Elegien von Ch'u“ folgende zwei Arbeiten zu schreiben.

1. Chinesische Mythologiekunde.
2. Geschichte der chinesischen Mythologiekunde.

Diese Arbeiten sind gewiß sehr gewaltig und schwierig, aber ich hoffe diesen meinen Plan in etwa zehn Jahren fertigzustellen.

Außerdem lege ich mich in letzter Zeit sehr auf vergleichende Studien chinesischer mit japanischer, indischer, koreanischer u. a. Mythologie und Märchen.

Marquesanische Mythen.

Von

K. von den Steinen †.

(Fortsetzung von Seite 44.)

Inhalt.

9. Rata	326
10. Taheta und Vaka-Uhi.	340
11. Die Weiberinsel	347
11a. Hina-Vainoki und Tuwhakarara	347
11b. Kae	352
12. Die bucklige Mondnacht	366
13. Koomahu und seine Schwester bei der blinden Tapa im Himmel . . .	370

9.

Rata.

Einleitung.

Rata, der Sohn von Wahiroa und der Held des verzauberten Kanubaums, ist einer der berühmtesten und auf allen Inselgruppen bekannten polynesischen Heroen, der die Mörder seines Vaters auf langer Seefahrt aufsuchte und die Rache vollzog. Er wird vielfach für eine historische Persönlichkeit angesehen, weil sich die Erinnerung an ihn besonders lebhaft erhalten zu haben scheint. An verschiedenen Stellen wird noch heute an irgendeinem Strandfelsen das versteinerte Kanu des Rata gezeigt, und die Tonganer verehren ihn als den Erfinder der mächtigen Doppelkanus und Verbesserer des Schiffbaus.

An den Bau seiner Piroge knüpft sich eine seltsame Geschichte, die sich überall in einer ähnlichen Weise wiederholt. Rata zieht in aller Morgenfrühe aus, fällt den stärksten Baum, den er findet, kappt den dichtbelaubten Wipfel und die Äste ab und kehrt am Abend heim. Früh am anderen Morgen begibt er sich wieder in den Wald in der Absicht, den gefälltten Stamm nun auszuhöhlen. Zu seinem großen Erstaunen liegt kein Stamm mehr am Boden, und kein Schnitzel, kein Span, kein Blatt zeugt mehr von der Arbeit, die er am vorhergehenden Tage geleistet. Der Baum steht aufrecht und unversehrt, als hätte ihn niemals eine Axt berührt. Unverdrossen fällt er ihn zum zweitenmal und geht am Abend nach Hause. Am nächsten Morgen steht der Baum wiederum aufrecht, und wiederum arbeitet Rata den lieben langen Tag hindurch, um ihn zu fällen und herzurichten. Dann aber verbirgt er sich im Busch.

Und siehe da, es dauert nicht lange, da tauchen sonderbare Bauleute auf, zahlreiche Götter oder Geister, die unter verschiedener Gestalt beschrieben werden, und singen im Chor Zaubersprüche, durch deren Kraft der Baum sich aufrichtet, und alle Schnitzel, Späne, Blätter auf das Genaueste an ihren alten Platz zurückkehren. Rata springt aus seinem Versteck hervor, und es gelingt ihm, den Haupttäter zu fassen. Von ihm erfährt er, daß er es unterlassen habe, die nötigen Zeremonien vorzunehmen, oder dem Gott des Waldes — in Nsd. ist es immer Tane — die ihm für den gefälltten Baum zustehenden Opfer darzubringen: Schweine, Taro, Bananen, was es immer sei. Gern verspricht Rata, dies wieder gut zu machen und den Herrscher des Waldes zu versöhnen. Nun sind es die göttlichen Zimmerleute selbst, die mit zauberhafter Geschwindigkeit das Kanu bauen und bei Rata in der Bucht fix und fertig abliefern.

Es läßt sich um so mehr begreifen, daß dieses allerliebste Märchenmotiv des immer wieder erstehenden Baumes die Person Ratas weithin bekannt gemacht hat, als die wichtige Moral, daß der Mensch den Göttern

und den Priestern die schuldigen Opfer leiste, hier so außerordentlich deutlich ausgesprochen ist.

Daß es sich um einen geschichtlichen Rata nicht handeln kann, wird sich von selbst ergeben, wenn der verzauberte Baum eine sehr natürliche und einfache, durch das übliche Beiwerk hindurch freilich schwer erkennbare Erklärung gefunden hat. Ich beginne mit der Rata-Sage von Aitutaki, die von Gill ausführlich überliefert ist, und die sich von allen anderen in manchen Einzelheiten, namentlich aber durch den Umstand unterscheidet, daß sich Rata hier nicht versteckt, daß man nicht erfährt, wer den Baum nachts wieder aufrichtet, und daß die Hilfe der Geister als ein Gegendienst für die Hilfe des Rata erfolgt.

Kanubau und Fahrt. (Aitutaki.)

(Gill 142—150.)

I. Kanubau.

In dem Geisterland (fairyländ) von Kupolu lebte der berühmte Häuptling Rata, der einst beschloß, ein großes Doppelkanu zu bauen, um andere Länder zu erforschen. Mit der Axt auf der Schulter, brach er zu einem fernen Tal auf, wo das beste Bauholz wuchs. Da sah er dicht bei einem Bergflüßchen, wo ein duftender Pandanusbaum stand, einen tödlichen Kampf im Gange zwischen einem schönen weißen Reiher (ruru) und einer gefleckten Seeschlange (aa). Der Streit war dadurch entstanden, daß der auf einem Stein des Korallenriffs sitzende Reiher die Augen der riesigen Seeschlange, die in einer Höhle dicht unter seinem Ruhepunkt wohnte, besudelt hatte. Die entrüstete Schlange merkte sorgfältig auf, wohin der Reiher flog, verließ die Lagune und ging den Weg hinauf bis zu dem Pandanus, auf dem der ahnungslose Reiher schlief. An den Luftwurzeln kletterte sie mit Leichtigkeit hinauf und griff den Vogel an. Als Rata in der Morgendämmerung vorüberging, hatten sie bereits die ganze Nacht gekämpft. Der Reiher rief kläglich aus: „O Rata, beende diesen Kampf!“ „Nein, laß ihn uns allein ausfechten“, erklärte die Seeschlange, „es ist nur eine Kraftprobe zwischen einem Reiher und einer Schlange!“ So redeten beide weiter, und der Reiher fügte, als Rata unbekümmert davonging, vorwurfsvoll hinzu: „Hör! Dein Kanu wird ohne meine Hilfe nicht vollendet werden!“ Aber Rata wandte sich dem tiefen Walde zu, und indem er das beste Schiffsholz, das er finden konnte, aussuchte, schlug er so viel nieder, als er brauchte und kehrte bei Sonnenuntergang heim.

Als der Häuptling am nächsten Morgen nach dem Tal zurückkehrte, um die von ihm an dem vorigen Tage gefälltten Bäume auszuhöhlen, fehlten seltsamerweise die Stämme: nicht ein abgehackter Zweig oder ein Schnitzel oder nur ein Blatt war zu sehen. Kein Stumpf war vorhanden, so daß also die gefälltten Bäume im Lauf der Nacht ohne Zweifel auf geheimnisvolle Art und Weise in ihren früheren Zustand zurückversetzt waren. Rata bestand jedoch auf seinem Vorhaben, er suchte sich wiederum passende Bäume aus und fällte sie ein zweites Mal.

Am dritten Morgen, als er zu seiner Arbeit im Walde zurückkehrte, bemerkte er, daß Reiher und Schlange noch immer kämpften. Sie waren nun zwei Tage und Nächte ohne Unterbrechung dabei. Rata schritt fürbaß und fand, wie am Tage vorher, die gefälltten Bäume wieder aufrecht, als ob sie niemals von einer Axt berührt wären. Nun verstand er zum erstenmal, warum der weiße Reiher ihm am ersten Tage gesagt hatte: „Dein Kanu wird ohne meine Hilfe nicht fertig werden.“ Er verließ den Wald und ging zu dem Kampfplatz. Der schöne Vogel lebte noch, war aber sehr erschöpft. Schon wollte die Schlange siegesgewiß zum letzten Angriff ausholen, als Rata sie mit seiner Axt in Stücke hieb und so das Leben des weißen Reihers rettete. Darauf ging er an die Arbeit zurück, fällte die Bäume und ging abends nach Hause.

Der weiße Reiher, der sich auf einem Ast sitzend erholte, hatte ihm den ganzen Tag lang zugeschaut, und sobald der Häuptling am Abend verschwunden war, versammelte der dankbare Vogel sämtliche Vögel von Kupolu, um Ratas Kanu auszuhöhlen. Eifrig hackten sie alle mit ihren Schnäbeln und setzten dann auch mühsam die einzelnen Teile zusammen. Die Seevögel bohrten mit ihren langen Schnäbeln die Löcher und die stärkeren Landvögel zogen mit ihren Klauen die Schnur hindurch. Es war fast Morgendämmerung, als das Werk vollendet wurde. Endlich trugen die Vögel das Kanu auch nach Ratas Wohnung. Die kleinen sowohl als die großen Vögel, jeder wählte sich an einer Seite des Kanus, das sie völlig umringten, einen Platz und auf ein gegebenes Signal breiteten sie alle ihre Schwingen aus, die einen um das Kanu zu tragen, die anderen zum Fluge. Unterwegs sangen sie jeder auf eine andere Art: „Einen Pfad für das Kanu, einen Pfad

für das Kanu, einen Pfad süßduftender Blumen! Die ganze Sippe der Vögel von Kupolu ehrt dich, Rata, über alle Sterblichen!“ Auf dem sandigen Ufer vor Ratas Hause wurde das Kanu sorgfältig niedergesetzt, und schnell verschwanden die Vögel in den Tiefen des Waldes.

Durch den ungewohnten Gesang geweckt, raffte Rata sein Werkzeug zusammen, um an seine Arbeit zurückzukehren. In diesem Augenblick erblickte er das herrliche Kanu vor seiner Tür. Er erriet sofort, daß es ein Zeichen der Dankbarkeit des Königs der Vögel sei und nannte das Kanu „Taraipo“ „gebaut in einer Nacht“ oder „gebaut in der unsichtbaren Welt“.

Die Rata-Sage steht in nächster Beziehung und Verwandtschaft zu derjenigen vom Eisenholzbaum, den Oarangi, der Passatwind, vergeblich bearbeiten läßt und schließlich Ono mit Erfolg bewältigt. Während dort der als Baum verkörperte Dämon der langen Winternacht durch Sterne und Winde zur Zeit des Sommersolstitiums im Dezember zu Fall gebracht wird, fällt Rata, der Gott, wie sich noch genauer ergeben wird der Frühlingssonne, den Wolken- und Wetterbaum, und die Winde bauen ihm ein herrliches Wolkenschiff.

Der mit Federwölkchen bedeckte Himmel als Wolkenbaum ist eine auch anderen Völkern geläufige Vorstellung. Die Sonne zerteilt und saugt in ihrer Tagesarbeit die Wolken in der Höhe auf, und Cumuli türmen sich am Horizont: die Sonne ist das Werkzeug, die Axt des Rata, der von Tagesanbruch bis zum Abend fleißig arbeitet.

Die Schnitzel, Späne und Blätter, die er herabhaut, sind kleine Wolken und entsprechen in dieser Deutung den Blättern für den Backofen der Göttin Hina. Wohl gelingt es ihm, im Laufe des Tages Wolke um Wolke herabzuholen: am nächsten Morgen steht der ganze Baum mit seinem vollen Wipfel wieder aufrecht. Ebenso findet Oarangi den Nachtbaum wieder aufgerichtet. Fällen kann Rata den Baum und das Holz anhäufen, aber er kann das Wolkenschiff nicht zusammensetzen — ohne Hilfe der Winde!

Es ist windstill am Land. Oberhalb der Lagune kämpft der weiße Reiher mit der Seeschlange, die nach Gill S. 149 *vaaroa*¹⁾, „die gefleckte Seeschlange“, eine Art Aal, ist. Der Aal ist das klassische Regentier. Der Sinn des Kampfes ist also wohl zu verstehen. Eine tieflagernde Regenwolke läßt die Brise nicht aufkommen. Der Aal erdrosselt beinahe den Vogel. Ohne Hilfe der Sonne wird der Wind nicht frei. Aber Rata kommt am dritten Morgen mit seiner Axt herbei: die Sonne vernichtet das schwer auf dem Walde lastende Gewölk. Die Brise erholt sich, und am Abend versammeln sich auf ihren Ruf alle Land- und Seewinde, setzen in der Nacht eifrig zimmernd aus den am Horizont angesammelten Wolken das prächtige Schiff zusammen und tragen es in gemeinsamem Flug, wie die Erzählung so anmutig schildert, vor die Wohnung Ratas.

Zu dem Vogel „ruru“ bemerkt Gill S. 149, daß die Insulaner darüber streiten, ob der Albatros oder der weiße Reiher gemeint sei. Der Albatros setze sich doch auf keinen Baum. Für uns ist diese Fehde gleichgültig. Beide Arten Vögel können den Wind symbolisieren. In Tah. bedeutet „ruru“ 1. einen großen Wasservogel, (wahrscheinlich Albatros), 2. einen Landvogel, der mit dem spechtähnlichen „otatare“ zusammengestellt wird. Sam. Tng. „lulu“, Nsd. „ruru“ „Eule“.

Ehe ich auf die nsd. Rata-Sagen eingehe, bringe ich die aus Aitutaki zum Abschluß.

II. Ratas Fahrt.

Rata stattete sein von den Vögeln erbautes Kanu mit Mast und Segel aus, rief die Gefährten zusammen und nahm Proviant und Wasser für die Reise ein.

¹⁾ Wahrscheinlich = pol. *vaha-roa* „Langes Maul“.

Gerade war er im Begriff in See zu gehen, als ihn Nganaoa um die Erlaubnis bat, in dem wundervollen Schiff mitzufahren. Aber Rata wollte nicht. Da lief der listige Nganaoa davon, holte schleunigst eine leere Kalebasse, drängte seinen eigenen Körper hinein und schwamm auf der Oberfläche des Meeres dahin, bis er dem Kanu ein wenig voraus war. Die Leute waren erstaunt, eine anscheinend leere Kalebasse dem Boot gerade immer voraus schwimmen zu sehen, und auf Ratas Befehl griff einer nach der vielleicht brauchbaren Schale. Erstaunt merkte der Mann, daß sie sehr schwer war, und plötzlich hörte man aus ihr heraus eine Stimme: „O Rata, nimm mich an Bord!“ „Wohin willst du?“ fragte der Häuptling. „Ich gehe“, sagte der Unglückliche in der Kalebasse, „nach der Weisung eines Orakels in das Land des Mondlichts, um meine Eltern, Tairitokerau und Väiaroa, zu suchen!“ Rata fragte nun, welche Dienste er leisten könne, wies ihn aber ab, als er nach der Reihe das Segel besorgen, das Wasser schöpfen und beim Rudern helfen wollte, da für alle solche Arbeit genug Leute da waren. Doch erreichte der schon verzweifelnde Nganaoa seinen Zweck, als er versprach, die Ungeheuer der Tiefe zu töten, die ihnen unterwegs begegnen würden. Rata bedachte, daß er ganz vergessen habe, solchen Fällen vorzubeugen, und wies ihm seinen Platz am Bug des Bootes an.

Mit gutem Winde schnell und angenehm fuhren sie dahin. Eines Tages rief Nganaoa aus: „O Rata, da erhebt sich ein schrecklicher Feind aus dem Meer!“ Es war eine offene Clam-Muschel von ungeheurer Größe. Die eine Schale war am Bug, die andere am Hinterteil, so daß das ganze Schiff einen Augenblick später in dem schrecklichen Schlund zermalmt werden konnte. Aber Nganaoa trieb schnell einen langen Speer tief in das Fleisch des Ungetüms, und die Muschel, anstatt zusammenzuschlagen, versank in die Tiefe des Meeres.

Glücklich dem Tode entronnen, hatten sie wiederum schnelle und angenehme Fahrt. Aber zum zweitenmal ertönte die Stimme des wachsamten Nganaoa: „O Rata, da erhebt sich ein schrecklicher Feind aus der Tiefe des Meeres!“ Es war ein riesig großer Tintenfisch. Seine gewaltigen Arme umschlossen das ganze Schiff und drohten es zu vernichten. In diesem Augenblick jagte Nganaoa seinen Speer durch den Kopf des Tintenfisches, die Arme sanken schlaff herab, und das Ungeheuer schwamm tot in den Wellen.

Fröhlich setzten sie die Reise fort. Aber noch eine große Gefahr wartete ihrer. Der tapfere Nganaoa kündigte eines Tages einen großen Walfisch an. Sein ungeheurer Rachen stand weit offen: der eine Kiefer unter-, der andere oberhalb des Schiffes. Der Wal war im Begriff, sie alle lebendig zu verschlucken. Nun zerbrach Nganaoa seinen Speer in zwei Stücke, und in dem Augenblick, als der Wal sie alle zermahlen wollte, pflanzte er die beiden Schäfte so geschickt in dem Rachen des Ungetüms auf, daß es diesem unmöglich war, die Kiefer zu schließen. Unbesorgt sprang Nganaoa in das Maul hinab, blickte in den Magen hinunter, und siehe da, dort saß sein lange Zeit verlorener Vater Tairitokerau und seine Mutter Väiaro, die von dem Ungeheuer der Tiefe beim Fischfang lebendig verschluckt worden waren. Das Orakel hatte sich erfüllt.

Die Eltern des Nganaoa waren eifrig beschäftigt, Kokosschnüre zu flechten. Mit größter Freude begrüßten sie den Augenblick der Befreiung. Doch Nganaoa beschloß, während er seine Eltern hervorholte, an dem Walfisch volle Rache zu nehmen. Er zog deshalb einen der beiden Speerschäfte, da der andere genügte, um das Schließen des Mauls zu verhindern, heraus und brach ihn in zwei Stücke, die er als Feuerstöcke gebrauchte. Während der Vater den einen am Boden festhielt, rieb Nganaoa mit dem oberen emsig auf und nieder, bis das Holz glimmte. Er blies die Flamme an und setzte das Fett des Magens in Brand. Das Ungetüm wand sich in ungeheuren Schmerzen und schwamm, um Linderung zu finden, dem nächsten Lande zu, wo es auf den Sandstrand geriet und verendete, und Vater, Mutter und Sohn gemütlich aus dem offenen Maul herausspazierten.

Diese Insel stellte sich als Iti-Te-Marama heraus oder „Mondschein“. Hier wurde das Fahrzeug des Rata an Land geschoben, und eine Weile lebten alle vergnügt miteinander. Sie fanden dort reichlich Früchte und Fische und schmückten sich mit duftenden Blumen. Endlich aber sehnten sie sich nach der Heimat in Avaiki und beschlossen die Rückkehr. Das Boot wurde in See gesetzt, Proviant und Wasser eingenommen, und die ganze Gesellschaft, einschließlich der geretteten Eltern des Nganaoa, ging wieder in See. Nach vielen Tagen, aber ohne weitere Abenteuer, kamen sie glücklich wieder nach Hause, zu dem Land des Sonnenuntergangs.

Die richtige Deutung der Fahrt zu finden, wird durch die in dem Text gegebene Übersetzung Iti-Te-Marama „Land des Mondscheins“ erschwert. Aber marama heißt zunächst allgemein „Licht“, und iti, hiti, whiti, ist

der „Osten“. Rata reist zum Lande „des aufgehenden Lichts“, zum „Morgenland“. Vom Mond ist hier keine Rede, obwohl nicht zu leugnen ist, daß auch der Mond im Osten aufgeht. Die Schilderung der Abenteuer betrifft die Reise der „Nachtsonne“, um den hier wirklich zutreffenden Ausdruck Schirrens' zu gebrauchen, durch das Meer der Nacht.

Von der Sonne sehen wir nichts in der Nacht: Rata selbst ist völlig tatenlos. Er hat zum Wächter und Verteidiger des Wolkenschiffs den Nganaoa gewonnen. Dessen Namensverwandten Ngana kennen wir aber aus Hinas Reise nach Motutapu als den Blitzgott. So ist auch dieser Ngana der Blitzgott: er erhellt die Finsternis und tötet die Geschöpfe, die sie verkörpern.

Er schwamm in einer Kalebasse, einer kugeligen Wolke, dem Schiffe voraus. Rata sah mit Recht ein, daß er seiner bedurfte.

Drei Stadien der Nacht werden ausgezeichnet im Bilde veranschaulicht. Das Schiff passiert zuerst, wie wir sagen würden, das Tor der Nacht: die mächtige Clam-Muschel, die zwischen ihren Schalen das Fahrzeug zermalmen könnte. Es folgt die Mitternacht, die es mit den Armen von allen Seiten, in der Höhe und am Grunde umklammert, der gewaltige Oktopus, und endlich droht die zweite Hälfte der Nacht, das Gegenstück der Clam-Muschel im Westen, ein Walfisch, der seinen Rachen dem Osten zuwendet und dorthin ausspeien kann. Er hat früher die Eltern des Nganaoa verschluckt. Es ist ein wundervoller Einfall, daß Nganaoa aus seinem Speer zwei Feuerstöcke macht, ein Feuer entflammt und das Fett des Wales schmilzt, so daß dieser im Todeskampf den Strand aufsucht und dort verendet, während die Familie herausspaziert: der Blitz entzündet die Morgenröte, in der sich das Dunkel, das Fett der Nacht, verzehrt. Der Strand ist der östliche Horizont, man ist glücklich angelangt in Iti-Te-Marama, im Lande des „aufgehenden Lichts“ mit seinen duftenden Blumen und seinem Nahrungsüberfluß für Sonne, Wolken und Winde.

Das Wolkenschiff wird im Lauf des Tages wieder instand gesetzt und fährt nach dem Land des Westens, nach Hawaiki, zurück.

Sehr merkwürdig sind die Eltern Nganoas, die er im Bauche des Fisches findet. Der verlorene Vater Tairi-Tokerau und die Mutter Vāiaroa sind bei genauerem Zusehen alte Bekannte für den pol. Mythenforscher. Nur muß man die Namen für Mann und Weib vertauschen: Vāiaroa ist sonst überall der Vater Ratas, Wahieroa, und Tairi-Tokerau ist Tawhiri-Tokerau, sonst überall Ratas Mutter, der „wehende Passatwind“.

Die Legende von Aitutaki, hat also die Eltern und die Racheaufgabe des Rata dem Verteidiger des Wolkenschiffs, dem Blitzgott, übertragen, und die Verwechslung der beiden Namen macht es noch deutlicher, daß es sich um spätere Verwirrung handelt. Doch ist damit wenigstens auch hier, wo für Rata, den Häuptling von Kupolu, keine Angaben über die Familie vorliegen, auf das Unzweideutigste das richtige chronologische Verhältnis von Rata zu Wahieroa, dem Repräsentanten der Winterzeit, erhalten, und wird Rata als Gott der beginnenden Sommerzeit erwiesen.

Auf seiner Fahrt wird die Nacht überwunden, und damit stimmt es vortrefflich, daß sie in die Zeit fällt, wo die Tage wieder länger geworden sind. Die Schlange kriecht an einem blühenden Pandanus hinauf. Der Pandanus blüht am Ausgang der Trockenzeit.

Die Rata-Sage in Neuseeland.

Von Nsd. sind außer der Greyschen Darstellung in dem großen White'schen Werk eine ganze Anzahl Versionen der Rata-Sage überliefert, die sich in verschiedenen Bänden zerstreut finden.

Fast allen, jedenfalls den zuverlässigeren, gemeinsam sind die beiden Motive des Kanubaus mit dem Baum, der sich aufrichtet, und der Rache für Ermordung des Vaters Wahieroa.

Wahieroa ist von dem schwarzen Reiher Matuku-Tangotango (Tako-tako) getötet worden. Rata fängt ihn in einer Schlinge.

Nun ist es ganz außerordentlich merkwürdig: zu welchem Zweck hat Rata sein berühmtes Kanu gebaut? Nirgendwo findet sich eine Schilderung der Seefahrt! Matuku allerdings wohnt nach einer Reihe der Berichterstatte jenseit des Meeres, im Osten. Aber es wird nichts weiter gesagt, als daß der Weg dahin sehr weit war. Mit der großen Entfernung erschöpft sich die Leistung.

Nur anscheinend ist die auffallende Schwierigkeit bei Grey, der weit- aus kunstvollsten Darstellung, umgangen, und die Art, wie dies geschieht, läßt die Unwahrscheinlichkeit nur schärfer hervortreten. Hier sucht Rata zu Fuß den Matuku auf und tötet ihn, ehe er das Kanu baut. Der Vater wird durch diese Tat allerdings gerächt, aber — heißt es — die Knochen sind von einem fremden seltsamen Volke, den Pona-Turi, man erfährt nicht wie und weshalb, entführt worden. Deshalb also baut Rata sein Kanu und steuert nach dem Lande der Pona-Turi. Wiederum kein einziges Abenteuer der Reise. Er geht sogar allein an Land, tötet einige Priester der Pona-Turi und nimmt ihnen die Knochen des Wahieroa weg, mit denen sie zu ihren Zaubergesängen die begleitende Musik erklingen ließen. Er fährt noch an demselben Abend nach seiner Festung und wird dorthin am nächsten Morgen von dem nacheilenden Heer der Pona-Turi verfolgt; also die Bedeutung des Schiffes und der Reise ist gleich Null. Und die Pona-Turi nun gar, die Rata in diesem Kampf vernichtet, sind nach der eigenen Schilderung der Greyschen Quellen schon sämtlich von seinem Großvater Tawhaki getötet worden, und keine der anderen Versionen beschreibt ihre Niederlage durch Rata oder erwähnt sie auch nur. Zweifellos hat man versucht, schlecht und recht die logisch erforderliche Verwendung des Kanus durch Wiederholung des alten Motivs einzuflicken.

Man gelangt deshalb zu dem merkwürdigen Schluß, der bei näherer Vergleichung der Analogien freilich seine Einschränkung erfährt: in den zahlreichen Überlieferungen der nsd. Rata-Sage, die doch das Baumwunder behandeln, gibt es keine eigentliche Fahrt des Wolkenschiffs! Hat man dies einmal erkannt, so verbreitet sich sofort ein helles Licht über den bekanntesten Stoff der neuseeländischen Geschichte oder Mythologie, über die Entdeckung Neuseelands durch die grobartigen, angeblich ja auch von Rata und anderen erbauten Kanus, in erster Linie des gefeierten Arawa- und Tai-nui-Schiffes! Ich nehme mein Ergebnis hier bereits vorweg: Die Hauptfahrt nach Neuseeland — „Aotea“, dem „hellen Tag“ ist die für Nsd. angepaßte Fahrt des Wolkenschiffs durch das Nachtmeer der Aitutaki-Sage.

Bei dieser Gelegenheit tritt nun wiederum die Matuku-Episode in besondere Beleuchtung. Sie ihrerseits scheint in der Aitutaki-Legende zu fehlen. Denn zwischen dem weißen Reiher, der mit dem Aal kämpft, und dem schwarzen nsd. Reiher ist keine Beziehung vorhanden. Liegt jenem Fehlen vielleicht der Umstand zugrunde, daß die Verschiedenheit in der Tageslänge von Winter und Sommer in Neuseeland ganz anders zur Geltung kommt als zwischen den Wendekreisen?

Übersicht über die neuseeländischen Rata-Sagen.

Die Rata-Sage nach Grey, S. 108—118.

I. Matuku beginnt, das Baumwunder kommt erst später.

Wahieroa, der Sohn Tawhakis und der Gatte der Kura, wurde verräterischerweise von dem Häuptling Matukutakotako erschlagen, und der vor seinem Tode bereits geborene Sohn Rata hatte die Pflicht, des Vaters Tod zu rächen. Er begab sich zu diesem Zweck auf die Reise und kam endlich nach dem Ort des Matuku-Takotako; dort fand er am Eingang des Hofes einen Wächter sitzen und fragte ihn: „Wo ist der Mann, der meinen Vater getötet hat?“ Der Wächter antwortete: „Er lebt hier unten in der Erde, und ich bin hier von ihm zurückgelassen, um ihn zu rufen, wenn der neue Mond erscheint; um diese Zeit erhebt er sich und kommt auf die Erde herauf und verzehrt Menschen als seine Nahrung.“ Rata fragte: „Wie kann er wissen, wann die rechte Zeit da ist?“ Der Mann erwiderte: „Ich rufe ihn mit lauter Stimme.“ Er wies Rata alsdann an, am Morgen des zweiten Tages von jetzt ab wiederzukommen, da in zwei Nächten ein neuer Mond da sein werde. Rata ging nach seiner eigenen Wohnung zurück und stellte sich pünktlich zur vorgeschriebenen Zeit wieder ein. Er fragte den Wächter, ob er sich irgendwo verbergen und den Feind dort erwarten könne. Darauf gingen sie beide zu den zwei Quellen des Matuku, und der Wächter sprach: „Der Fleck, an dem wir hier stehen, ist der Ort, wo sich Matuku von der Erde erhebt, und die Quelle drüben ist die, an der er sich kämmt und sein wirres Haar wäscht; die Quelle hier aber ist diejenige, in der er sein Antlitz spiegelt, wenn er das Haar zurechtmacht. Du könntest ihn nicht töten, wenn er an der Spiegelquelle steht, da dein Bild ebenfalls darin gespiegelt würde, und er es sehen müßte. Aber an der Quelle, an der er sein Haar wäscht, magst du ihn treffen und erschlagen.“

Sie hatten nicht lange gewartet, als der Abend kam und der Mond sichtbar wurde. Rata versteckte sich am Rand des Waschbeckens. Dann rief der Wächter mit lauter Stimme: „Hoho, der neue Mond ist sichtbar, ein Mond zwei Tage alt“, und Matuku hörte ihn und ergriff sein zweihändiges Holzschwert, erhob sich dort aus der Erde und ging gerade auf die beiden Quellen zu. Dann legte er sein zweihändiges Holzschwert auf den Boden nieder am Rand des Waschbeckens, und indem er auf beiden Knien daneben niederkniete, löste er die Schnüre, mit denen seine langen Locken aufgebunden waren und schüttelte sein wirres Haar und tauchte seinen Kopf in das kühle klare Wasser der Quelle hinab. Da kroch Rata herbei, fuhr schnell empor und stellte sich hinter ihn. Und als Matuku-Takotako seinen Kopf aus dem Wasser erhob, ergriff Rata mit der einen Hand ihn bei dem Haar, während er mit der anderen ihn traf und erschlug. So rächte er den Tod seines Vaters Wahieroa.

II. Kanubau und Zug gegen die Pona-Turi.

Von dem Wächter erfuhr Rata, daß die Knochen seines Vaters von einem fremden und in der Ferne wohnenden Volk entführt worden seien. So beschloß Rata, ein Kanu zu bauen, um die Knochen zu holen.

Er fällte im Wald einen sehr hohen Baum und hieb die prächtige Krone ab, aber als er am Abend nach seinem Dorf zurückgekehrt war, kam eine unzählbare Menge Vögel und Insekten, die Bäume bewohnen, und die Geister, die „die Nachkommen von Hakuturi“ genannt werden (the offspring of Hakuturi), voller Zorn über Ratas Tat herbei, brachten jedes kleine Schnitzelchen und Spänchen an seinen richtigen Ort zurück und sangen in einem wirren Lärm der verschiedensten Stimmen:

Fliegt zusammen Schnitzel und Späne!

Klebt fest zusammen!

Haltet fest zusammen!

Steh wieder aufrecht, o Baum!

Früh am nächsten Morgen kam Rata an die Stelle zurück, wo er den Stamm am Boden liegen gelassen hatte und suchte ihn vergeblich, bis er erkannte, daß der Baum wieder unversehrt aufrecht stand. Er fällte ihn von neuem, und in der nächsten Nacht richteten ihn die unzähligen Nachkommen von Hakuturi mit demselben Lärm und Stimmengewirr wie in der Nacht vorher wieder auf. Bei Tagesgrauen kehrte Rata zurück. Wiederum fällte er den Baum und versteckte sich dann selbst in dem Unterholz. Es dauerte nicht lange, als die unzählbare Menge der Kinder Tanes ihre Zauberlieder singend herbeikamen und sich zu dem am Boden liegenden Stamm begaben. Schnell stürzte Rata hervor, erwischte sich einen und schrie: „So seid ihr es, die ihre magischen Künste an meinem Baum getrieben haben!“ Da antworteten alle Kinder Tanes mit lauter Stimme: „Wer ermächtigt dich, den Waldgott zu Boden zu schlagen? Du hattest kein Recht, dies zu tun!“ Als Rata sie so sprechen hörte, schämte er sich ganz fürchterlich

über das, was er getan hatte. Wiederum riefen die Nachkommen von Tane mit lauter Stimme: „Kehre nach deinem Dorf zurück, o Rata, wir wollen das Kanu für dich machen!“

Sofort begaben sie sich an die Arbeit, und sie waren so zahlreich und verstanden ihre Sache so gut, daß das Kanu im Nu vollendet war. Rata holte es alsdann mit seinem Stamm aus dem Wald zum Wasser hinab, und sie nannten das Boot „Riwaru“.

140 Krieger schifften sich ein, ruderten ohne Verzug davon und kamen eines Abends gerade bei hereinbrechender Nacht bei der Festung ihrer Feinde an, die Pona-Turi hießen. Dort stieg Rata allein an Land, während das Boot mit all seinen Kriegern an Bord nicht zu Anker ging. Am Ufer entlang schleichend sah er die Priester der Pona-Turi an ihrer heiligen Stätte bei ihrem Feuer die Götter um Rat fragen und ihnen opfern. Rata kroch gerade auf das Feuer zu und versteckte sich hinter einigen dicken Flachssträuchern. Er sah nun die Priester, wie sie an der heiligen Stätte ihre magischen Künste trieben und sich dabei der Knochen des Wahieroa bedienten, indem sie darauf zu ihrem gewaltigen Zaubergesang Titikura, den nur sie kannten, den Takt schlugen. Rata lauschte aufmerksam, bis er die Worte des Zaubergesangs auswendig wußte, stürzte dann plötzlich auf die überraschten Priester los, erschlug sie und griff behend die Knochen seines Vaters Wahieroa. Mit ihnen eilte er zu dem Boot, schiffte sich ein und ruderte schleunigst nach seinem befestigten Dorf.

Als die Pona-Turi am nächsten Morgen ihre Priester tot am Boden fanden, begaben sich unverzüglich 1000 Krieger auf die Verfolgung. Das Heer erreichte endlich die Festung des Rata und schon war es ihnen gelungen, 60 seiner Krieger zu erschlagen, als Rata sich auf den Zauberspruch Titikura besann und ihn sofort ertönen ließ: da erhoben sich die erschlagenen Krieger wiederum zum Leben, stürmten in den Kampf und alle die tausend Pona-Turi wurden getötet.

So war Ratas Aufgabe, den Tod des Vaters zu rächen, erfüllt, seine Leute zogen das große Boot an das Ufer und überdachten es, um es gegen Sonne und Wetter zu schützen. Rata nahm nun Tongarautawhiri zu einer seiner Gattinnen und erhielt von ihr den Sohn Tuwhakararo.

Die Rata-Sage bei White und Wohlers.

Ich bezeichne sie mit den Buchstaben a—k wie folgt: a: I 68—72, b: I 72—75, c: I 75, d: I 76, e: I 77, f: I 77, g: I 78—79, h: III 2—5, i: I 90—94, k: V 8—10.

White a und Wohlers. Mittelinsel. Wahieroa ist hier, was als zuverlässigste Angabe gelten darf, der Gatte der Matoka-Rautawiri oder Matonga-Rautawiri. Die schwangere Gattin hatte ein Gelüst nach eingemachten Tui-Vögeln (parson-birds, *Prosthemadera novae-zealandiae*). Wahieroa stahl sie aus dem Vorrat des weit entfernt wohnenden Matuku und wurde, als er dies ein zweites Mal tat, von ihm erschlagen. Nach seinem Tode wurde Rata geboren. Der heran-gewachsene Rata erfährt von seiner Mutter, daß Matukus Land weit in der See dort liegt, wo die Sonne hervorkommt. Die Mutter entdeckt, Brennholz suchend, schöne Totara-Bäume und schickt den Rata zu ihnen hinaus. Der Junge sucht sie vergeblich und findet sie erst beim dritten Gang. Die Mutter gibt ihm Stein-äxte: sie sind stumpf, ohne Zähne und müssen auf dem Rücken der Ahnfrau Hine-Tu-A-Oaka = Hine-Tua-Hoanga geschliffen werden. In der Morgendämmerung fällt Rata den Baum und haut den Wipfel ab; am zweiten Tage steht der Baum wieder aufrecht; beim drittenmal verbirgt sich Rata und sieht, wie gewisse „Geschöpfe“ um den Baum eifrig bemüht sind. Er vernimmt allerlei singende Töne und kann endlich deutlich den folgenden Zaubergesang unterscheiden:

O Rata, Rata, Sohn Wahieroa!

Du fällst, du fällst uneingeweihet in

Tanes heiligem Hain Tanes blühende Blumen.

Jetzt fliegen deine Späne zum Stamm,

Jetzt fliegen deine Späne zum Wipfel.

So sitzen sie dicht, so passen sie genau,

So breiten sich die Zweige aus.

Jetzt faßt ihn an und richtet ihn auf!

Dann erhob sich der ganze Baum und stand wieder aufrecht. Rata fuhr dazwischen; es waren Geister „spirits“, die den Zaubergesang vollbrachten, und einer von ihnen sprach: „Gehe heim, überlaß das Werk uns, deinen Vorfahren, wir wollen das Kanu fertig machen!“

Es erhielt den Namen „Niwaru“ (bei Wohlers) oder „Niwa-Reka“ (bei White).

Die Krieger schifften sich ein und zogen zuerst — eine nur hier, und zwar ganz kurz berichtete Episode — nach dem Land von Kiore-Roa (lange Ratte) und Kiore-Poto (kurze Ratte). Es wurde ein Zaubergesang gesungen, in dem vom Anbruch des Tages die Rede ist. Die lange Ratte wird, während die kurze Ratte entrinnt, getötet und von Rata zur Mutter gebracht, die darin aber keine genügende

Rache für den Tod des Gatten erblickt. Wiederum also sammelt Rata seine Krieger und zieht nach dem Ort Te Arihi (eingehegtes Feld) in dem Lande Pu-Horo (Oro)-Nuku, „Land des schlechten Wetters“ und Pu-Oro-Rangi „stürmischer Himmel“. Dort trifft er als Wächter der Kohlpflanzungen (White) oder Distelpflanzungen (Wohlers) den Tama-Uriuri, einen früheren Sklaven des Wahieroa, den Matuku mitgenommen hatte. Matuku selbst sei abwesend und habe ihm vor der Abreise gesagt, er werde nicht vor dem 7. oder 8. Monat zurückkehren, um die Zeremonien für das Kohlfeld vorzunehmen. Auf Verlangen Ratas ruft Tama den Matuku: „Komm und vollziehe die Dankspende für unser Kohlfeld!“ Matuku antwortete: „Du verwechselst die Zeiten des Matuku! Im 7. oder 8. Monat will ich kommen und diese Zeremonie wieder vollziehen!“ Tama wiederholte seinen Ruf, Matuku kam ärgerlich herauf zum Eingang der Höhle Puta-Aroaro-Nuku (Loch in der Brust der Erde), wo Rata eine Schlange angebracht hatte. Ehe man den Matuku selbst sah, erschien sein Haar (oder Gefieder). Er kam heraus, und die Schlange umschnürte seinen Hals. Rata zog sie zu und erschlug ihn mit einer Axt.

White b. Matuku wohnt am Ort des Sonnenaufgangs. Ein Einschießel: Rata geht nach Hawaiki zu Kahue oder Ngahue, dem berühmten Besitzer des Grünsteins und erhält dort die Axtklinge, die er an der Hine-Tua-Hoanga schärft, mit allem Zubehör. Fällen des Baumes in dem heiligen Wald des Tane durch die „Menge des Himmels“. Tama-Uriuri lebt in der Höhle Pu-Aro-Nuku (gegenüber der Erde) und Matuku in der Höhle Pu-Aro-Rangi (gegenüber dem Himmel). Rata ruft selbst den Matuku, der erwidert: „Das sind nicht die günstigen Nächte des Matuku!“ indem er meinte, im 7., 8. oder 10. Monat sollten sie sich schlagen in der Sommerhitze, wenn Titi-Puha (the night mutton bird) aus seiner Erdhöhle hervorkommt.

Matuku wird in einer Schlinge, namens Rua-Wharo „Loch des Hustens“ gefangen und getötet. Kanu „Niwaru“.

White c, 75, kurz. Name der Mutter Hine-Tu-A-Haka, natürlich Verwechslung mit Hine-Tu-A-Wahoaka (Hoanga). Kanu aus dem kahika-Baum, dreimal gefällt, die Geister nicht beschrieben. Matuku in der Schlinge gefangen.

„Rata entdeckte und lehrte die Kunst“, Grünstein zu schneiden und zu glätten mit dem Stein namens Hine-Tu-Wahoaka (Hoanga).“

White d, e, f, I, 76, 77, sind kurz und bilden eine Gruppe für sich. Alle drei beginnen damit, daß Rata ein großes Kanu baute, um den Tod seines Vaters Wahieroa zu rächen. Vom Aufrichten des Baums wird nichts erwähnt, dagegen gelingt es nicht, das Boot zum Ufer zu schleppen, bis eine durch Anrufen von O Matangi („Winde“) herbeigeführte Regenflut es gehoben hat. Das Kanu heißt d und e „pu-nui“ übersetzt „great original“ und in f „pu-niu“ übersetzt „origin of the niu“, der „Zauberstöcke der Priester“. Matuku wird Mau-Matuku „gefangener Reiher“ genannt. Er wird durch ein von Rata angezündetes Feuer zur See gelockt und in einer für ihn gelegten Falle gefangen und getötet. Alsdann belagert Rata noch seine Festung und hungert sie aus, nachdem er sich aller Vorräte bemächtigt. Nur einer kam mit dem Leben davon, Te-Mata-Oro-Kahi „Obsidian zum Schärfen des Keils“, er wurde gefangen, die Festung verbrannt, und Rata kehrte mit seinen Kriegern heim.

White g beginnt: Matuku und Whiti töteten viele Leute. Matuku ermordete Wahieroa und nahm seine Frau. Der Name Ratas wird in dem ganzen Fragment überhaupt nicht genannt. Die Verwandten von Wahieroa suchten im Walde einen Baum aus, legten Feuer an die Wurzeln und fällten ihn. Aber die Tini-Ahakuturi, Geister in Gestalt kleiner Vögel, richteten ihn dreimal wieder auf. Alsdann versteckten sich die Leute und brachen im geeigneten Zeitpunkt hervor, die Geister verscheuchend und mehrere Bäume so erschreckend, daß sie noch heute die Köpfe niederhängen lassen: Tai (Cordyline), Ponga (Cyatea) und Kare-ao (Rhipogonum). Gestrüpp verhinderte das Strandschleppen. Erst Zaubergesang eröffnete den Weg.

Die Krieger schifften sich ein und fuhren nach dem Distrikt hinüber, wo das Haus des Matuku stand. Dort trafen sie nur die Frau des Wahieroa, die ihnen riet, eine Schlinge an der Haustür anzubringen. Sie sollten den Matuku aber nicht um den starken Hals, sondern um den Gürtel fassen, wo er kraftlos sei. Die Erde zittert, als Matuku mit Menschenfleisch beladen ankommt. Er schnüffelte mißtrauisch umher, ging aber in die Schlinge. Sie schnitten ihm einen Arm ab, er aber sagte: „Ihr könnt mich nicht töten.“ Und das sagte er bei jedem Glied, das sie ihm abschnitten. Dann schnitten sie ihm den Kopf ab und glaubten, sie hätten ihn getötet, sie fanden aber, daß sein Aussehen verändert worden war und er die Gestalt eines Reiheres angenommen hatte. Das ist der Ursprung dieses Vogels sowohl als seines Namens.

Die Krieger gingen dann auch nach der Höhle des Whiti, der herauszukommen pflegte, wenn er jemanden draußen hörte. Sie lockten ihn durch lautes Geschrei heraus und töteten ihn.

White h. Einleitung zu der Geschichte von Uenuku und Whena. Rata rächt den Tod seines Großvaters Tawhaki!, der getötet war von Matuku-Tangotango und Pouahaokai. Fällen des Baums. Die Zaubergeister heißen „Schwarm des Hakuturi oder Roro-Tini und des Puna-Ua“. Der Baum verkörpert den Tane-Mahuta, Ratas Vorfahren. Der Stumpf wird nach ihrer Vorschrift mit pare-tao (Asplenium) bedeckt. Rata macht sein Kanu selbst und gibt ihm den Namen „A-Niu-Waru“ übersetzt die „8 Zauberstöcke des Gottes“.

Es folgt zuerst die Fahrt an den Strand des Poua-Haokai, die weiter unten besonders behandelt wird. Poua wird getötet. Alsdann geht die Geschichte ohne weiteres, als ob Matuku an derselben Stelle wohne, zu diesem über. Tama-Uriuri ruft ihn herauf, es sei die dritte Nacht des Mondes. Matuku antwortet: „Die Nächte sind verkehrt, Tama, das sind die dunklen Nächte.“ Tama: „O nein, die Nächte sind jetzt richtig, klettere herauf!“ Dann ließ Tama über die Öffnung der Höhle vier Zäune jederseits anbringen; die auf der einen Seite sollten heißen Pahau-waiapu „dunkelgrüner Flügel“ und die anderen Pahau-tua „schwarzer Flügel“ (Obsidian-Flügel). Matuku erschien, die Leute zogen die Stricke an und zerbrachen seine Flügel. Der Hilflose wurde von Rata getötet. „Von jetzt ab konnten die Menschen in Sicherheit und ohne Furcht vor diesem Ungeheuer reisen; und Rata brachte den Tama-Uriuri mit sich nach Hause als einen Gott für sich selbst und die Nachkommen des Wahieroa.“

White i, der Version h nahe verwandt. Wahieroa (hier richtig im Vergleich zu h Tawhaki) war getötet von Poua-Haokai und dem Matuku Tangotango. Rata fällt im Wald des Tane „seinen Vorfahren“ Tane-Mahuta, und es sind die Hakuturi und die Roro, die den Baum mit vielem Geräusch und Gesang aufrichten und bereits am zweiten Tage von Rata angedeutet werden. Er muß den Stumpf mit Asplenium Farn bedecken und macht das Kanu selbst, also = h. Der Name ist „A-Niwa-Niwa“ übersetzt mit „großer unbegrenzter Gott“; „Regenbogen“. Zuerst gegen Pouahaokai = h. Dort wird Tama-Uriuri von Rata gefangen und muß über Matuku Auskunft geben. Hier erscheint Matuku in der Zeit des Vollmonds! Und Tama ruft: „Es ist die dritte Nacht des voll scheinenden Mondes!“ Dies steht im Widerspruch mit sämtlichen anderen Versionen. Vier Zäune für die Wai-Apu- und vier für die Tuhua-Obsidian-Flügel. Die Stricke werden angezogen, die Flügel gebrochen und der Körper totgeschlagen. Rata nahm die Knochen des Wahieroa und kehrte mit Tama als Gefangenen nach Hause zurück. Er heiratete dort Kani-O-Wai übersetzt „Gerieben in dem Wasser“.

White k. Einleitung eines Berichts über die Fahrt des Tai-Nui-Kanus nach Neuseeland. Rata ist der Erbauer, ein in dem Schiffbau sehr erfahrener Mann in Hawaiki. Er ging morgens in den Wald, suchte einen Baum und kehrte heim; früh am nächsten Morgen fielte er ihn. Dabei ließen sich als ungünstiges Vorzeichen zwei kleine Vögel sehen: popokotea (*Orthonyx albicilla*) und ein pihi-pihi (*Xencus longipes*), ein Zaunkönig, der kleinste neuseeländische Vogel. Die Ankunft dieser Vögel bewies — wie ihm seine Schwester erklärte —, daß es unrecht gewesen war, den Baum zu fällen. Am folgenden Morgen stand der Baum aufrecht. Er ging zu seiner Schwester und erfuhr, daß er erst an ihrem Rücken die Axt hätte schärfen müssen, und nach dem Niederschlagen hätte er den Stumpf mit panako, einer Art Farn, bedecken sollen. Es ist ein uralter Brauch, daß vor dem Fällen eines Baumes zum Kanubau die zuerst zu gebrauchende Axt mit Farnwurzeln berührt wird. Rata handelt nun genau nach der Vorschrift und fällt glücklich den Baum.

Am folgenden Tage bearbeitet er die Außenseite der Kanus und dann das Innere. Da aß ein Knabe, Namens Kowhiti-Nui von dem gerade unbewachten Proviant der Werkleute die besten Bissen auf und erregte den Zorn des Rata. Dieser ließ den Kowhiti-Nui beim Umlegen des Kanus an dem Strick ziehen, erdrosselte ihn und begrub den Knaben in den Schnitzeln des Schiffes.

Zur Erklärung der neuseeländischen Rata-Sage.

1. Baumwunder.

Die Sonne arbeitet an drei Tagen von morgens bis abends, in der Nacht wird das Kanu aufgerichtet. Daß es sich um den Wolkenbaum handelt, wäre hier in Nsd. aus direkten Angaben kaum zu erkennen. Doch wird dies indirekt bewiesen einmal aus dem später zu behandelnden Tod des Kowhiti-Nui in der Version White k, des Morgensterns, der in den Schnitzeln des Kanus, d. h. in kleinen Wolken bestattet wird. Dann aber müssen die Schnitzel und Späne Wolken sein, weil es Winde sind, die sie wieder zum Baum zusammensetzen und die das Wunder vollbringen.

Während in der Aitutaki-Sage besonders hervorgehoben wird, daß Rata sein Kanu ohne die Winde nicht zusammensetzen kann, sind die Winde hier bei der Tätigkeit des Aufrichtens ganz besonders deutlich charakterisiert. Wieder und wieder wird auf den „geheimnisvollen Lärm“, auf das „Stimmengewirr“ beim Singen der Zauberlieder hingewiesen. Das Geräusch des nächtlichen Windes im Walde kommt in der glücklichsten Weise zum Ausdruck. Die göttlichen Baumeister sind vielfach als „spirits“ „Geister“ bezeichnet. Gewöhnlich aber gelten sie in völliger Anpassung an die konkrete Erzählung als die Kinder des Waldgottes Tane, dem Herrn alles dessen, was im Walde lebt. Während in Aitutaki alle Vögel von dem Reiher zusammenberufen werden, handelt es sich auch hier um Vögel nur in dem weitesten Sinn des pol. Wortes „manu“, um alle geflügelten Geschöpfe, von den großen Vögeln herab bis zu den kleinsten fliegenden Insekten. Sie werden die Nachkommen des Hakuturi genannt: „haku“ „murmeln“, „turi“ „lärmern“ oder die „roro-tini“, die zahllosen roro. Mit den „ruru“, den Aitutaki-Vögeln, wird dies Wort kaum zusammengehören. Aber „rororo“ und „ro“ ist das Wort für Ameisen. Die Ameisen gelten als Waldelfen, und Ameisen sind es ja, die vor allen anderen „Vögeln“ Blättchen, Schnitzel und Späne schleppen und zusammentragen.

2. Matuku.

Die Auflösung des Matuku-Rätsels, so einfach sie sich schließlich gestaltet, hat mir nicht geringe Mühe gekostet. Es versteht sich fast von selbst, daß es sich bei einem dunkelschwarzen großen Reiher um eine Personifikation der Nacht handelt, und wir finden auch einen sicheren Anhalt für die Zeitbestimmung darin, daß dieser Matuku die Wintersonne Wahieroa getötet hat. Dennoch ist es mir erst gelungen, in einer zutreffenden Erklärung alle einzelnen Bedingungen zu erfüllen, aus denen sich die Sage zusammensetzt, als ich in Pouahaokai das Gegenstück von Matuku erkannt hatte.

Wahieroa ist getötet worden von Matuku-Tangotango (-Takotako) und — wie es nur die Versionen White h und i angeben und ich hier schon vorläufig festlegen möchte — von Pouahaokai.

Faßt man das aus allen Einzelangaben zusammenzustellende Bild zusammen, so gibt es nach der neuseeländischen Vorstellung zwei Vogel-ungetüme, den Matuku-Tangotango und den Pouahaokai, von denen jener die winterliche Abendfinsternis, dieser die winterliche Morgenfinsternis verkörpert. Sie sind die Repräsentanten der Stunden, durch die sich die lange Winternacht von der Sommernacht zu Ungunsten des Tages unterscheidet. Ich lasse Pouahaokai vorläufig beiseite.

Die Wintersonne Wahieroa hat in der abendlichen Finsternis ihren Tod gefunden. Matuku wohnt in einer Höhle fern im Osten, am äußersten Rande der Welt, wo er auf den Ruf seines Vasallen Tama-Uriuri herausklettert und ist ein riesiges menschliches (Grey) oder ein vogelähnliches, mit dunkelblauen und dunkelgrünen Obsidianflügeln ausgestattetes, menschenfressendes Ungeheuer. Die Höhle Puta-Aroaro-Nuku (White I 72) „das Loch in dem Antlitz der Erde“ liegt im Osten, weil das Licht des Tages zuerst am östlichen Abendhimmel erlischt, und die Nacht kriecht aus der Erde, weil sich über Wälder und Felder die ersten tiefen Schatten lagern.

Matuku erscheint am zweiten oder dritten Tage des zunehmenden Mondes, so lange muß Rata warten. Wenn der Mond etwa um 7—8½ Uhr abends untergeht, ist es im Winter finstere Nacht, im Sommer aber ist

es noch hell, und so kann der Sonnengott um diese Stunde nach Tama-Uriuris Vorschrift dem Matuku noch begegnen. Es ist die Zeit, die der länger werdende Tag der Nacht streitig macht: sie wird durch die Uhr des neuen Mondes aufs schärfste bezeichnet. Es sind dieselben Stunden, die in der Aitutaki-Sage von der Rata-Fahrt durch die gewaltige Clam-Muschel veranschaulicht werden, so daß dort die Muschel dem Matuku hier im Wesen entspricht.

Bei Grey folgt Matuku willig und pünktlich dem Ruf des Tama. Es ist ja tatsächlich Neumond und die richtige Zeit, zu der auch Rata besonders bestellt wurde. In mehreren anderen Versionen dagegen kommt Matuku nur herauf, um den Tama zu strafen, weil dieser, der ihn listig locken will, offenkundig falsche Meldung macht.

Matuku hat bei Grey die eine Quelle, den Spiegel, vor dem er sich die Haare ordnet, den Himmel: dort soll Rata ihm nicht auflauern, weil er gesehen würde. Selbstverständlich. Rata begibt sich vielmehr an den Rand des Wasserbeckens, der zweiten Quelle des Matuku und verbirgt sich dort, d. h. die Sonne steht tief am Meereshorizont. Die Tötung der Abendfinsternis kann nur eine Tat der untergehenden Sonne sein. Matuku also taucht sein Haupt in das Meer und erhebt es wieder, die zerzausten schwarzen Haare schüttelnd: die Nacht erfüllt allerwärtshin den gewölbten Luftraum.

Ein eigentlicher Kampf findet nicht statt. Es ist keine Rede von Blitzen oder irgendeinem Gebrauch von Hieb- oder Wurfaffen. Rata tötet den Matuku geräuschlos mit einer Schlinge. Das Bild ist ein direktes Gegenstück zu dem Fang der Sonne durch Maui und spielt sich auch in genau derselben Weise ab, nur an dem Nachtvogel statt an dem Tagesgestirn.

Sehr bezeichnend ist die umständlichere Darstellung in White h und i, wo — vermutlich aus hellen Stratuswolken bestehend — besondere Zäune angebracht werden, an denen der dunkelgrüne und der schwarzblaue Obsidianflügel des Matuku zerbrochen werden. Auch hierfür gibt es die Parallele: beim Sonnenfang die von Mauis Brüdern angelegte Falle.

Natürlich ist nicht eigentlich die Nacht getötet, sondern nur die Differenz zwischen Sommerabend und Winterabend. So werden bei der Rata-Fahrt der Aitutaki-Legende auch drei verschiedene Stadien der Nacht nach der Reihe bezwungen. Einem Teil der Eingeborenen ist dieser Umstand, wie es scheint, bedenklich gewesen, daher denn der charakteristische Schluß von White g verständlich wird: „Sie schnitten ihm einen Arm ab, er aber sagte: ‚Ihr könnt mich nicht töten!‘ Und das sagte er bei einem jeden Gliede, das ihm abgeschnitten wurde. Als ihm dann der Kopf abgeschnitten war, und sie dachten, daß er nun tot sei, fanden sie, daß er nur sein Aussehen verändert und sich in einen Reiher verwandelt hatte. Das ist der Ursprung des Vogels wie seines Namens!“

Wer ist Tama-Uriuri, der „dunkle Sohn“, der Vasall des Matuku? Durch seinen lauten Ruf erfährt Matuku, daß seine Zeit da ist. Er verkörpert also den Vorläufer der Nacht, den Abendwind, der sich nach Sonnenuntergang erhebt. Der Wind gilt mit Vorliebe als der Wächter und Sklave. Auch er ist „dunkel“, weil mit ihm die Abendschatten über die Erde huschen. Nach seiner Eigenschaft als Luftgeist ist die seltsame Angabe bei White h einigermaßen verständlich: „Rata brachte den Tama-Uriuri mit sich nach Hause als einen Gott für sich selbst und die Nachkommen des Wahieroa.“ Der Gott ist ein „spirit“, der Abendwind etwa wie eine klagende Seele.

3. Poua-Hao-Kai.

Die Deutung des Matuku in der neuseeländischen Rata-Sage findet ihre sichere Bestätigung, indem ein ganz entsprechendes Ungeheuer am anderen Ende der Winternacht, dasjenige der Morgenfinsternis genau ebenso erklärt wird. Aus White III, 194 sei zunächst die folgende Geschichte mitgeteilt von

Poua-Kai.

Von den Wai-Taha werde der folgende Bericht über die Tötung eines riesigen Raubvogels überliefert. Er habe ein besonderes Interesse mit Rücksicht auf die Entdeckung von *Harpagornis moorei* zu Glenmark (!).

Ein Poua-Kai hatte sein Nest auf einem Ausläufer des Tawera (Morgensternberges) und holte sich von dorthier herabschießend Männer, Weiber, Kinder als Nahrung für sich und seine Jungen. Endlich kam ein tapferer Mann, namens Te Hau-O-Tawera, aus der Nachbarschaft zu Besuch und erbot sich, den Raubvogel zu töten. Unterhalb des Hügels befand sich ein Teich. Diesen ließ er mit einem Netzwerk von jungen Bäumen völlig bedecken und darunter 50 mit Speeren und Stoßwaffen versehene Männer Platz nehmen. Er selbst lockte, sobald es hell wurde, den Poua-Kai von seinem Nest herab. Sobald ihn der Vogel erspähte, fuhr er herunter, und Te Hau-O-Tawera lief, was er konnte, nach dem Teich hinab. Dem Flüchtling gelang es dort noch gerade Schutz zu finden, der wütende Vogel aber zwängte seine Beine durch das Netzwerk, verstrickte sich darin und wurde durch die von unten durchgestoßenen Speere der 50 Männer getötet.

Es braucht nicht ernstlich in Erwägung gezogen zu werden, ob es sich hier um einen heute fossilen Vogel und eine Jagderinnerung der Maori gehandelt hätte. Wie die untergehende Sonne die Abendfinsternis Matuku umbrachte, so lockt hier am „Morgenstern-Berg“ Te Hau-O-Tawera, der „Morgenwind“, ein gleichartiges Nachtungetüm hinter sich her, und dieses findet seinen Tod in den durch die Wolken des Horizonts aufschießenden Strahlen der Sonne.

Das Wort Poua-Kai wird übersetzt „alter Esser“. Der Name des Morgenungeheuers der Rata-Versionen h und i Poua-Haokai unterscheidet sich nur durch den Zusatz hao „plündern, gierig zusammenraffen“ und bedeutet also „der alte Essenräuber“. Die Legende des Poua-Kai habe ich nicht wegen ihrer direkten Ähnlichkeit vorausgeschickt, sondern weil ihre Deutung nicht dem geringsten Zweifel unterliegen kann und in anderer Verwendung doch dieselbe Grundvorstellung widerspiegelt.

Poua-Hao-Kai, die winterliche Morgenfinsternis.

Nachdem Rata sein Schiff für den Rachezug gebaut hat, sucht er zuerst den Poua-Hao-Kai und dann, wie bereits behandelt worden ist, den Matuku-Tangotango auf. Er erlegt erst das Ungeheuer der Morgenfinsternis und darauf das der Abendfinsternis. Die beiden Versionen h und i decken sich in allem Wesentlichen genau. Der Inhalt lautet folgendermaßen:

Als Rata mit seinen Kriegern weit hinaus in den Ozean gefahren war, sagte er zu ihnen: „Ich werde den Poua-Hao-Kai und den Matuku-Tangotango töten! Wenn Poua-Hao-Kai uns angreifen sollte und rufen würde: „Kleine Köpfe, kleine Köpfe!“, so werde ich antworten: „Schnell breite sich das große Gesicht über den Himmelshorizont!“ So unterhielten sie sich, bis sie bei starker Brandung landeten. Poua-Hao-Kai rief: „Kleine Köpfe!“ Rata antwortete: „Schnell breite sich das große Gesicht über den Himmelshorizont!“ So groß war ihre Anzahl, daß sie den Strand von einem Ende bis zum anderen Ende bedeckten und Poua-Hao-Kai, soweit er den Mund öffnete, sie nicht verschlucken konnte. Poua-Hao-Kai wollte sie nun festlich empfangen. Er rief und rief: „Kleine Köpfe, kleine Köpfe!“ Rata antwortete: „Schnell durchbreche das große Gesicht die Wand des Hauses!“ Die Wand wurde durchbrochen, und so trat der Schwarm in das Haus ein. Wiederum rief Poua-Hao-Kai: „Kleine Köpfe! Nehmt Platz auf der Seite des Hauses, wo die Matten liegen!“ Rata erwiderte: „Flüchtige Besucher setzen sich auf die Seite, wo die Matten nicht liegen!“ Es wurde ihnen Speise vorgesetzt, aber sie führten sie nur zum Mund, ohne zu essen. Rata sagte zu Poua-Hao-Kai: „Hole mir etwas Trinkwasser.“ Poua-Hao-Kai ging deshalb fort, aber das Wasser wich vor ihm zurück. Er folgte ihm, bis er müde war. Rata nämlich hatte durch Zaubersprüche

das Wasser trocknen lassen, während Poua-Hao-Kai ihm nachging. Rata ließ es regnen und Poua-Hao-Kai kehrte naß und matt zurück. „Es ist gut“, sagte Rata zu ihm, „mein Durst ist bereits durch den Regen vom Himmel gestillt, den ich kommen ließ! Setz dich nieder zum Feuer, und ich will dir zu essen geben.“ Auf Ratas Befehl legten die Krieger Steine in das Feuer. Als diese bis zur Glut erhitzt waren, sagte Rata zu Poua-Hao-Kai: „Hier ist deine Nahrung, öffne den Mund!“ Die heißen Steine wurden in seinen Schlund hinabgeworfen, und er verschluckte sie. Poua-Hao-Kais Magen zerplatzte mit lautem Geräusch, das Ungetüm starb, und nun sah man die vielen Kanus und Menschen, die es verschluckt hatte.

Erklärung.

Die Legende schildert bis ins einzelne die Ausbreitung des Lichts bei Tagesanbruch und den Tod der Nacht, die das Feuer des Morgens verschlucken muß.

Poua-Hao-Kai würde einen Ankömmling gewöhnlicher Art verschlucken, aber mit einem großen Gesicht, d. h. weithin hell scheinend, kommt das Licht des Tages in der ganzen Breite des östlichen Horizonts herauf. Soweit kann selbst Poua-Hao-Kai das Maul nicht aufreißen. Es durchbricht seitlich die Wand des Himmelsgewölbes; es erhellt zunächst die Ostseite, nicht aber die Westseite des Himmels, die noch dunkel bleibt: wo die Schlafmatten liegen. Die Nahrung wird zum Munde geführt, aber nicht verzehrt, d. h. die dunklen Wolken werden beschienen, verschwinden aber nicht. Rata gebietet dem Regen. Poua-Hao-Kais Trinkwasser aber, dem er vergeblich nachgeht, ist der nächtliche Tau, der in der Morgensonne auf trocknet. Die zur Glut erhitzten Steine, die Poua-Hao-Kai verschluckt, sind natürlich die feurigen Wolken der Morgenröte. Das Ungetüm der Finsternis zerplatzt, und in den seltsamen Wolkengebilden, die jetzt im hellen Licht der aufgehenden Sonne liegen, erkennt man die Kanus und Menschen, die die Nacht verschluckt hatte!

Die lange Ratte und die kurze Ratte.

Die Hauptversion der Südinsel (White a und Wohlers) enthält nichts über den Poua-Hao-Kai. Bevor aber Rata den Matuku überwindet, zieht er dort zum Krieg gegen — Ratten aus! Wohlers, Trans. VII 22, weiß sich mit diesem seltsamen Abenteuer nicht abzufinden und berichtet kurz das Folgende: „Als das Kanu vom Stapel gelassen und bemannt war, unternahm Rata seinen ersten Kriegszug. Aber wenig ist von ihm bekannt oder noch in der Erinnerung, und dies wenige scheint mehr ein Kampf mit Ratten als mit Menschengeschöpfen gewesen zu sein. Kiore-Roa ‚lange Ratte‘ und Kiore-Poto ‚kurze Ratte‘, mögen aber Eigennamen gewesen sein. Man kam siegreich zurück, aber die Mutter erklärte, daß Wahieroas Tod nicht gerächt sei, solange Matuku noch lebe.“ Ein Teil der Rache ist also immerhin vollzogen. Aber was sind diese „Ratten“? White a, I 71, ist ausführlicher. Die Krieger schifften sich ein und gingen nach dem Land von Kiore-Roa „lange Ratte“ und Kiore-Poto „kurze Ratte“. Zwei Zauberlieder, ein kurzes, das andere ein längeres, wurden von den Kriegern gesungen. Das eine lautete:

Ratte, Ratte sieht nach dem Norden,
 Laßt die Ratte in ihrem Haus bleiben,
 In dem Haus des Pu-Nui, in dem Haus des Takaroa.
 Die Schlinge hat gefangen, ganz gefangen
 Beim ersten Schimmer des Tages,
 Zieht sie fest zu, schlägt, erdrosselt,
 Ehe sich das Gesicht rötet. Komm, o Tageslicht,
 Und tue deine Kraft hinzu!

Sie griffen dieses Volk an, und die „kurze Ratte“ entkam, aber die „lange Ratte“ wurde getötet! Rata brachte die getötete „lange Ratte“ zu seiner

Mutter. Sie aber erklärte unbefriedigt, daß volle Rache für den Tod ihres Gatten noch nicht genommen sei.

Im Zusammenhang mit den vorigen Legenden ist diese wundersame Rattengeschichte ohne Schwierigkeit als ein Substitut des Poua-Abenteuers zu erkennen. Aus dem Zauberspruch ergibt sich, daß es sich um einen Schlingenfang beim Heranbrechen des Tages handelt. Die Ratte wird am Morgen erdrosselt, wie Matuku am Abend. Der klare Beweis aber liegt darin, daß die „kurze Ratte“ entkommt und nur „die lange Ratte“ getötet wird. Dies ist das genaueste Erfordernis der Rata-Sage: die lange Nacht wird durch die Frühlings- oder Sommersonne getötet, die kurze Nacht aber bleibt am Leben. Darin ist auch eine gewisse Analogie zu dem Weiterleben des Matuku, den der Rata nicht ganz zu töten imstande ist.

Nicht das Ungetüm Nacht ganz im Allgemeinen wird von Rata überwältigt, sondern die Morgenfinsternis und die Abendfinsternis, oder diejenigen Stunden der Dunkelheit, die die Winternacht am Anfang und am Ende vor der Sommernacht voraus hat!

10.

Taheta und Vaka-Uhi.

Die Geschichte des Taheta und seines Sohnes Vaka-Uhi habe ich in Uapou in einer längeren Ausgabe Taheta A und in einer kürzeren Ausgabe Taheta B aufgezeichnet; beide ergänzen sich, namentlich wird B erst durch A im einzelnen verständlich. A beginnt bei dem Uranfang aller Dinge und läuft erst von Satz 26 mit B parallel. Der Hauptunterschied in dem Inhalt ist der, daß in A Taheta in dem von Vaka-Uhi angezündeten Hause zugrunde geht, in B aber mit dem Leben davonkommt.

Die Handlung dreht sich um ein interessantes Motiv, um den Makel, der dem Vaka-Uhi als dem Abkömmling einer auf der Opferjagd erschlagenen Mutter anhaftet. Obwohl er erst im Augenblick ihres Todes zur Welt gekommen ist, will der eigene Vater Taheta später nichts von ihm wissen und zieht den Neffen Ohatu dem leiblichen Sohn in kränkender Weise vor. Die beiden jungen Leute ziehen in zwei Booten auf eine weite Meerfahrt, und Vaka-Uhi, der sterben will, verschwindet. Ohatu kehrt zu Taheta zurück, und beide begeben sich nun auf die Suche nach dem Verlorenen. Vaka-Uhi wird in einem fremden Lande wiedergefunden und rächt hier sich oder seine Mutter an Taheta, indem er das Haus, wo dieser schläft, in Brand steckt.

Dem Opfertode von Vaka-Uhis Mutter geht bereits eine andere ähnliche Sache voraus. Der Sohn der Apekua wird als Opfer von Hanea-Motua eingefangen und getötet. In B ruft Apekua alsdann den Taheta zu Hilfe, und während dieser den Hanea-Motua mit Krieg überzieht und in der Ferne weilt, geschieht es, daß sein Bruder Eetie daheim die Frau des Taheta und Mutter des Vaka-Uhi in Stücke schneidet. Dies hat Sinn. In A dagegen führt Eetie den Rachezug und tötet die Schwägerin, obwohl Taheta zu Hause weilt.

Vaka-Uhi erscheint in A und B als Analogie des Rata, indem der Bootbaum, den er gefällt hat, sich aufrichtet und das Kanu erst zustande kommt, nachdem die Tuhuka die ihnen gebührende Bezahlung erlangt haben. Außerordentlich merkwürdig ist nur, daß in A ausdrücklich ein

bestimmter Grund für diese Vorgänge angeführt wird. Die beiden Großmütter, bei denen Vaka-Uhi aufgewachsen ist, fürchtend, daß er sich nach seiner Kränkung durch Taheta auf der Meerfahrt das Leben nehmen werde, wollen die ganze Reise unmöglich machen und veranlassen deshalb heimlich die Tuhuka, den umgestürzten Bootbaum in der Abwesenheit des Vaka-Uhi wieder aufzurichten! Sie selbst beraten aber auch den Enkel, wie er dennoch seinen Zweck erreiche, und hüpfen vor Freude um das schöne, vollendete Boot.

Taheta A.

I, 1—25. Der Erzähler beginnt mit der Urgenealogie. Die Kinder der Mutter Erde Te Papa sind in Papahenua zwischen Felsen in undurchdringliches Dunkel eingehüllt. Atea, der Älteste, macht in sieben Tagen ein Loch, durch das sie sich an das Licht hinausretten. Als Haus erbaut er sich Hivaoa. Der lange Berggrat der Insel ist der Firstbalken und das Westkap Kiukiu und das Ostkap Mata-Fenua sind die tragenden Pfeiler, 1—17. Die Nachkommen aus seiner Ehe mit Atanua werden in Hivaoa, Nukuhiva, Fatuiva (oder hier nach nordwestlichem Dialekt Hatuiva), Uapou und Uahuka geboren, 18—25.

II, 26 bis Ende. Hanea-Motua tötet den Sohn von Apekua als Opfer und wird selbst von Eetie (? Taheta) ergriffen. Derselbe Eetie tötet die Frau des Taheta, die sterbend den Vaka-Uhi gebiert, 26—32. Vaka-Uhi wird von zwei Großmüttern erzogen, bei seinem Vater Taheta dagegen wohnt der Neffe Ohatu, 33—37. Die Fische, die Vaka-Uhi bringt, ißt Taheta nicht und beklagt es, daß gerade dieser, der Sohn eines Menschenopfers, ihm eher den Fisch bringt als Ohatu. Vaka-Uhi hört hinter dem Hause die kränkenden Worte, 38—46. Genau dieselbe Kränkung wiederholt sich mit Bezug auf die Steinaxt, die Vaka-Uhi für den Bootbau bei seinem Vater nach der Sitte heischen geht. Er wird von der Frau Tahetas mit dem Bescheid empfangen, daß Taheta seinen siebentägigen Schlaf halte und bekommt eine Axt, die als unbrauchbar auf den Abort geworfen war, während dem Ohatu Tahetas schönstes Beil zuteil wird. Wiederum singt merkwürdigerweise Taheta sein Klagelied, daß der Sohn des Opfers früher zu ihm kommt als der andere, 47—63. Während Ohatu den Bootbau ohne Schwierigkeit vollendet, wird der von Vaka-Uhi gefällte Baum durch Veranlassung der Großmütter heimlich von mehreren Tuhuka wieder aufgerichtet; dasselbe am nächsten Tage, 64—80. Am dritten Morgen beim ersten Hahnenkrähen belehren die Alten den Vaka-Uhi, daß er den Wipfel des gefällten Baumes nicht behaue, sondern sich darunter verstecke und den Tuhuka fange. Vaka-Uhi folgt dem Ratschlag, hört, wie die Tuhuka in einem altertümlichen Gesang die verschiedenen ihnen zukommenden Gaben fordern, ergreift den Hauptsänger und verspricht den göttlichen Zimmerleuten alles, was sie wünschen, wofür sie ihm nun sein Boot bauen und in kürzester Zeit liefern, 81—103. Taheta weist die Einladung des Vaka-Uhi, das neue Boot zu besichtigen, zurück, während er die des Ohatu annimmt, 104—109. Als die beiden weit hinaus bis an das Ende des Meeres gefahren sind, ruft Vaka-Uhi den Ohatu heran; das Ruder und den Wassers schöpfer zerbrechend, läßt er ihn wissen, daß er sterben wolle. Er erzählt, daß er alle kränkenden Reden Tahetas vernommen habe; an der Rückwand des Hauses könne man eine Grube finden, gefüllt mit den Tränen, die er damals geweint habe. Er läßt seine Mannschaft in das Boot des Ohatu übernehmen, rudert allein davon und verliert sich im Meer, 110—124. Er landet aber schließlich in Aomeika, schiebt sein Boot auf eine Felsplatte und lebt bei dem Häuptling Tuhakana, 125—128.

Ohatu kehrt zu Taheta zurück und berichtet. Der früher so grausame Vater weint und schluchzt. Nach zehn Tagen gehen beide in See auf die Suche nach Vaka-Uhi, 129—137. Man kommt an der Felsplatte mit dem Boot des Vaka-Uhi vorüber; Taheta aber, unablässig auf den Boden starrend, bemerkt es nicht. Man fährt weiter, Vaka-Uhi wird selbst sichtbar, ist aber inzwischen tatauiert und ruft den Leuten zu, daß der, den sie suchen, weiter weg wohne. Am nächsten Landvorsprung verwirrt er die Ruderer aufs neue, indem er ohne Tatauierung erscheint, 138—146. Taheta landet mit seiner zahlreichen Mannschaft und verweilt zehn Tage bei dem Gastfreunde Vaka-Uhis, dem Tuhakana, 147—150. Tuhakana übernimmt es großsprecherisch, den Taheta im Kampf zu töten. Beide kämpfen miteinander, Fuß gegen Fuß, dann Knie gegen Knie, Bauch gegen Bauch, Brust gegen Brust, Mund gegen Mund, Nase gegen Nase, Stirn gegen Stirn, Kopf gegen Kopf: diese sämtlichen Teile des Tuhakana werden Stück um Stück von Taheta zerschmettert, 151—164. Dann verfällt Taheta in seinen siebentägigen Schlaf und wird von Vaka-Uhi, der das Haus anzündet, verbrannt, 165—168.

Taheta A (Taheta-Vaka-Uhi).

Erzähler: Huuehitu in Hakahau, Uap.

1. Der Too-O-Te-Henua („die Pfahlwurzel der Erde“)¹⁾: die Geschlechterliste. 2. Da lebte Te Too-O-Te-Henua mit Papa-Tea („heller Felsen“). 3. Das Kind von Te Too-O-Te-Henua heißt Papa-Tea. 4. Es lebte Tiu-Uka mit Tiu-Ao („Nordwind-oben“, „Nordwind-unten“). 5. Es wurde das Kind geboren, Te Papa („Fels“). 6. Da lebte Pipii-Te-Huati mit Te Papa. 7. Es wurde das Kind geboren, Atea. 8. Tane und Hakanau sind die jüngeren Brüder. 9. Sie wurden geboren in Papa-Henua („Felsen-Land“): Te Papa war die Mutter. 10. Als sie in Papa-Henua weilten, verloren sie sich drinnen in Papa-Henua. 11. Da sprach einer, Atea: „Was sollen wir hier, ihr Freunde?“ 12. Er sprach weiter zu dem jüngeren Bruder, zu Tane: „Ich werde an der Giebelwand ein Loch machen, damit wir uns nach draußen retten; da ist ein heller Ort.“ 13. Der jüngere Bruder sagte: „So mach ein Loch!“ 14. Da wurde das Loch von Atea gemacht. 15. In sieben²⁾ Nächten kam er nach draußen. 16. Er lebte hinfort mit der Gattin Atanua und errichtete seine Hauspfosten. 17. Kiukiu war ein Pfosten, Mata-Henua der andere Pfosten, Hivaoa der First: siehe da das Haus! 18. Aus der Atanua wurde ein Kind geboren, es hieß Papane. 19. Es wurde das Kind geboren: die Tochter Te Ipoiutu in Nukuhiva. 20. Es wurde das Kind geboren: Te Utu-I-Te-Tua (der Fisch „Utu auf dem Rücken“) in Hatuiva. 21. Es wurde das Kind geboren: Papa in Uapou. 22. Es wurde das Kind geboren: Koki-Oho („hinkend — auffahrend“) in Uahuka. 23. Dann wurde ein Kind geboren aus der Peka-Hei („gekreuzte Halskette“): Tiu war der Name (der Nordwind). 24. Dann ging Te Honu („Schildkröte“) hinab, und ein Mensch ergötzte sich mit selbigem Fisch (Te Honu ♀). 25. Und es wurde das Kind geboren: Po-Inoino („elende Nacht“) hieß es, in Nukuhiva, eine Tochter. 26. Dann wurde von Apekua ein Kind geboren: Pota-Te-Ua-Tahi war der Name. 27. Dann wurde er als Opfer von Hanea-Motua ergriffen. 28. Dann wurde weiter Hanea-Motua von Etie ergriffen. 29. Und sie töteten selbiges Kind Pota-Te-Ua-Tahi. 30. Und Taheta wohnte mit dem Weibe der Hitapu. 31. Dann wurde dieses Weib von Etie ergriffen und getötet; sie starb. 32. Das Kind fiel in einen Meertümpel, die Mutter starb. 33. Die beiden Großmütter³⁾ holten selbes Kind aus dem Meertümpel. 34. Sie gaben ihm den Namen Vaka-Uhi, Hitapu war die Mutter, Taheta der Vater. 35. Sie wohnten an ihrem Ort, Vaka-Uhi wohnte bei den Großmüttern. 36. Es wohnte Ohatu, Tahetas Neffe, bei dem Vater, bei Taheta. 37. Einen Fisch fing Vaka-Uhi und brachte ihn zu dem Vater, zu Taheta. 38. Sagte der Vater: „Er, ein Menschenopfer, bringt dem Taheta den Fisch!“ 39. Taheta nahm den Fisch von Ohatu, und er kam und aß; er hatte den Fisch des Vaka-Uhi nicht gegessen. 40. Vaka-Uhi schritt davon auf dem Wege, er kehrte um an der Rückwand des Hauses und versteckte sich. 41. Taheta sagte: „Wo ist dieser Mensch?“ Vaka-Uhi hörte es von der Rückwand des Hauses. 42. Sagte die Frau: „Er ist

¹⁾ Too-O-Te-Henua ist der Erste der Geschlechterfolge.

²⁾ Die Zahl 7!

³⁾ Mao-Uta und Mao-Tai nach Taheta B 11 zwei alte Frauen. Sonst würde man hier „tupuna“ mit „Großeltern“ übersetzen.

fort.“ 43. Sagte der Vater: „Es ist sein Fisch, der zuerst zu mir kam! Es kam nicht meines Neffen Fisch, es ist sein Fisch, der zuerst kam.“ 44. „Zum Menschenopfer ward seine Mutter! Es ist sein Fisch, der zuerst kam! Mit Ohatu, mit dem Neffen (auf der Schulter) geht Taheta einher!“ 45. Und Vaka-Uhi schritt davon, er hatte die ganze Rede vernommen, und er kam an bei den Großmüttern. 46. Er schlief, sein Gemüt war verbittert, er weinte. 47. Am nächsten Morgen ging er hinauf und kam bei dem Vater an. 48. Die Frau des Taheta sagte: „Da ist, hab Acht, dein Sohn, der heraufsteigt. Rede vernünftig mit deinem Sohn.“ 49. Sagte Taheta: „Wenn er hier ankommt, so wirst du ihm das Beil in der Pißgrube geben.“ 50. Vaka-Uhi kam beim Haus an. „Tritt näher!“ ertönte die Stimme jenes Weibes. 51. Sagte Vaka-Uhi: „Taheta wacht nicht auf, um mit mir zu sprechen!“ 52. Sagte das Weib: „Du weißt wohl, der Schlaf deines Vaters dauert sieben Tage, dann wacht er auf!“ 53. „Ich komme, das Beil bei euch beiden zu heischen!“ 54. Und das Weib des Taheta nahm das Beil aus der Pißgrube und gab es in die Hand des Vaka-Uhi. 55. Vaka-Uhi nahm selbes Beil, und Vaka-Uhi schritt mit selbem Beil von dannen. 56. Und er kehrte um, er versteckte sich an der Rückwand des Hauses. 57. Sagte Taheta: „Ist er fort?“ Sagte das Weib: „Lange schon.“ 58. (Taheta:) „Er ist es, der zuerst zu mir kam, das Beil zu heischen! Nicht kam mein Neffe, der Ohatu! Er ist es, der zuerst zu mir kam, das Beil zu heischen!“ 59. Vaka-Uhi weinte an der Rückwand des Hauses und schritt davon, er kam wieder an bei den Großmüttern. 60. Jenes Beil warf er weg auf dem Wege, er weinte in sein Gewand. 61. Es wurde Tag, und er weinte bis zum frühen Morgen. 62. Und er nahm sein Beil und stieg hinauf, um seinen Bootbaum zu fällen. 63. An den Ohatu kam das Beil von Taheta, das schöne Beil! 64. Es stieg Ohatu hinauf, um seinen Bootbaum zu fällen, mit seinen Leuten. Allein war Vaka-Uhi. 65. Der Bootbaum des Ohatu fiel um, „Pouhaea“ war der Name des Bootes des Ohatu. 66. Der des Vaka-Uhi fiel um, es war „Vaka-Tapu-A-Hikona“. 67. Vaka-Uhi schritt zu den Großmüttern, nachdem er das Boot ausgehöhlt. 68. Noch war Vaka-Uhi nicht an der See angekommen, so stand der Baum wiederum, den er umgehauen hatte. 69. Ohatu wurde fertig mit seinem Bootbau. 70. Vaka-Uhi kam an der See bei den Großmüttern an, die Großmütter sagten: „Ist dein Bootbaum umgefallen?“ 71. Sagte Vaka-Uhi: „Jawohl! er ist umgefallen!“ Sagten die Großmütter: „Er ist nicht umgefallen, er steht wiederum!“ 72. Es waren die beiden Großmütter, die diesen Bootbaum wiederum aufgerichtet hatten. 73. Es waren die beiden Großmütter, die den Tuhuka (Meister) des Bootschnitzens versteckt hatten, aus Furcht, daß sich Vaka-Uhi im Meer ertränke. 74. Motuhaiki war der Name des Tuhuka des Bootschnitzens, Hope-Kou-Toki (halber Beilgriff) der Name eines anderen Tuhuka, Hami-Maamaa eines anderen, Keteakaka eines anderen. 75. Am nächsten Morgen ging er wieder hinauf; als er ankam, stand dieser Bootbaum wieder. 76. Er hieb wieder, der Baum fiel um, er schnitzte ihn, er schritt davon, als er fertig war: er war noch nicht bis zum Meer hinunter, da stand er wieder. 77. Er kam bei den Großmüttern an, die Großmütter sagten: „Ist dein Bootbaum umgefallen?“ 78. Sagte Vaka-Uhi: „Jawohl! Er ist umgefallen! Das Schnitzen ist fertig.“ 79. Sagten die beiden Großmütter: „Er ist nicht umgefallen, er steht wieder!“ 80. Sagten die Großmütter: „Leg dich nieder!“ Und Vaka-Uhi und die Großmütter legten sich nieder. 81. Beim ersten Hahnenkrähen erwachten die Großmütter. Und sie weckten den Enkel: „Erheb dich!“ Vaka-Uhi erhob sich. 82. Sagten die Großmütter: „Hör, geh du hinauf nach deinem Bootbaum, ihn umzuhauen.“ 83. „Wenn er umfällt, schneide nicht die Zweige und die Spitze des Wipfels ab, leg du dich unter den Baumwipfel!“ 84. „Wenn der Tuhuka, der zuerst kommt, da ist, der Motuhaiki, so halt ihn fest: das ist der Tuhuka, der den Bootbaum aufrichtet!“ 85. (Vaka-Uhi hat nach 82–84 gehandelt.) Sagte der Tuhuka: „Warum das Umhauen für nichts und wieder nichts des Vaka-Tapu-A-Hikona?“ 86. Sagte der Tuhuka (Gesang): „Es gibt Wiuwi und Uwaua! Es gibt verklebte Ti-Blätter! Es gibt das Schmatzgericht! Es gibt die hängenden Blätter! Es gibt die roten Blätter! Es gibt den Stänker!“ 87. „Vaka-Tapu-A-Hikona fällt um, wohlan, richtet es auf! Hebt!“ 88. Sie redeten hin und her, und einer sagte: „Lauf und sieh nach!“ 89. Motuhaiki lief; als Motuhaiki ankam, wurde er von Vaka-Uhi ergriffen. 90. „Vaka-Uhi über dir! Er ist fürwahr der Mann!“ 91. Der Bootbaum stand, den Tuhuka hielt fest Vaka-Uhi. 92. Es flüchteten alle die Tuhuka. 93. Sagte Vaka-Uhi zu Motuhaiki: „Was ist das Wiuwi?“ „Es ist ein Schwein.“ 94. Sagte Vaka-Uhi: „Was ist das die verklebten Blätter? Was der Stänker? Was das Schmatzgericht? Was die hängenden Blätter? Was die roten Blätter?“ 95. Sagte Vaka-Uhi: „Massenhaft habe ich das Zeug!“ Und er ließ den Tuhuka frei. 96. Und Vaka-Uhi schritt zu den Großmüttern. 97. Sagten die Großmütter: „Hast du den Motuhaiki ergriffen?“ 98. Sagte der Enkel: „Jawohl!“ „Hat er mit dir gesprochen?“ „Jawohl!“ „Dann wird dein Bootbaum jetzt umfallen!“ 99. Das Boot des Ohatu war fertig. Und Vaka-Uhi rief den Matamata-I-Tai, die Fische, die Kokos, den sauern Brotfruchtteig, die Schweine, den Taro, die Kawa zu über-

bringen. 100. Und (dieser) stieg in der Morgenfrühe hinauf, und Motuhaiki kam herbei und baute das Boot. 101. In einem einzigen Tage wurden sie fertig, das Boot zu bauen, und brachten es zur See. 102. Sie trafen das des Gefährten, das des Ohatu, schon auf dem Kiesstrand. 103. Es ging von Vaka-Uhi die Einladung hinauf zu Taheta: Taheta kam nicht. 104. Es ging von Ohatu die Einladung hinauf: Taheta kam. 105. Die beiden Boote waren fertig hergerichtet und auch der Ausleger angesetzt: fertig das Boot des einen und ebenso das des anderen. 106. Und sie schoben das Boot des Ohatu in die See, sie ruderten durch die Brandung: viermal vierzig Mann in dem Boot des Ohatu. 107. Sie schoben des Vaka-Uhi Boot: dreimal vierzig Mann in dem Boot des Vaka-Uhi, Vaka-Tapu-A-Hikona hieß das Boot des Vaka-Uhi. 108. Schon fern in See waren die beiden, nahe dem Meer wohnte Taheta. 109. Es hüpfen die beiden Großmütter, vergnügt über das Boot ihres Enkels. 110. Die zwei Boote fuhren weit, weit, weit . . . zum Ende des Ozeans. 111. Sie blickten beide nach dem Lande, es wurde undeutlich, das Land verlor sich im Meere. 112. Sagte der Ohatu zu Vaka-Uhi: „Freund, laß uns umkehren!“ 113. Sagte der Freund, der Vaka-Uhi: „Noch weiter!“ Sie ruderten wiederum zu anderen Tiefen. 114. Vaka-Uhi wußte, wie weit das Land war, Vaka-Uhi sagte: „Komm dicht heran, o Freund!“ 115. Ohatu brachte das Boot dicht heran. 116. Vaka-Uhi ergriff das Ruder seines (eigenen) Bootes und zerbrach es! (Singt:) „Zerbrochen das Ruder am Ende des Meeres!“ 117. Er ergriff den Wasserschöpfer, den er dann zersplitterte ratsch, ratsch . . . (Singt:) „Zersplittert der Wasserschöpfer des Vaka-Uhi am Ende des Meeres!“ 118. Sagte Ohatu: „O Freund!“ Laut stöhnte Vaka-Uhi! „Ich zersplitterte, Freund, den Wasserschöpfer!“ 119. Sagte Vaka-Uhi: „Wahrlich, wohin im Lande, o Freund, sollte ich zurückkehren?“ 120. Sagte Vaka-Uhi: „Ich kam mit den Fischen das erstmal, er hat nicht gegessen! Da ist eine Grube voll von meinen Tränen an der Rückwand des Hauses!“ 121. Und die Freunde tauschten Liebe aus und weinten miteinander auf dem Ozean. 122. Als sie aufhörten zu weinen, nahm Ohatu in sein Boot die dreimal dreißig Mann. 123. Ohatu kehrte um zum Lande mit allen, mit siebenmal vierzig Mann. 124. Vaka-Uhi ruderte allein, er verlor sich im Meere. 125. Und Vaka-Uhi ruderte, und er landete an einer Insel: Ao-Meika ist der Name der Insel. 126. Er landete einfach in der Wildnis und brachte das Boot auf die Felsplatten. 127. Der Vordertheil des Bootes hing nach außen über, die andere Hälfte verbarg sich auf der Felsplatte. 128. Und er kam bald zu einem Land mit Menschen; Tuhakana war der Häuptling: dort blieb Vaka-Uhi. 129. Taheta aber erblickte nun ein einziges Boot, Taheta weinte um Vaka-Uhi, es weinten die Großmütter des Vaka-Uhi um Vaka-Uhi. 130. Ohatu kam droben an. Taheta sagte: „Wo ist dein Gefährte?“ 131. Sagte Ohatu: „Er ist verschwunden! Wohin sollte er zurückkehren? Das ist dein böses Reden!“ 132. „Er hat mir ins Gesicht gesagt: ‚da ist die Grube voller Tränen an der Rückwand von deinem und meines Weibes Haus!‘“ 133. „Vaka-Uhi sprach dort zu mir: ‚Folge nicht hinter mir her!‘“ 134. Der Vater weinte und schluchzte ach! ach! ach! 135. Nachdem Vaka-Uhi zehn Tage verschwunden war, fuhr Taheta auf die Suche. 136. Alle die siebenmal vierzig Mann begleiteten Taheta als er sich auf die Suche nach Vaka-Uhi begab. 137. Und sie ruderten . . . See, See, See, See bis zu demselben Ort, wo sie das Boot des Vaka-Uhi gelassen hatten. 138. Taheta blickte nicht nach oben, die Mannschaft aber sah das Boot des Vaka-Uhi. 139. Sagte einer: „Das Boot des Vaka-Uhi ist hier an dem Steilfelsen gelassen!“ 140. Allesamt die Männer sahen genau selbes Boot, Taheta aber hielt das Gesicht immer nur nach unten gewandt, er schaute nicht aufwärts. 141. Und sie ruderten, und sie ruderten, sie entdeckten Vaka-Uhi, wie er auf dem Landvorsprung stand! Man hatte ihn ganz tatauiert! 142. Es sagten die Männer im Boot: „Wer ist dieser Mann, der da steht?“ Sagte die Stimme des Vaka-Uhi: „Ich bin es!“ 143. Es sagten die Männer im Boot: „Das ist der Vaka-Uhi!“ Andere sagten: „Nein, der dort ist tatauiert!“ 144. Viele sagten: „Wer als Vaka-Uhi!“ Sagte Vaka-Uhi (dagegen): „Der ist im Land hier oben!“ 145. Sie ruderten das Boot zu einem anderen Landvorsprung, Vaka-Uhi kam dort an: er war nicht tatauiert! 146. Viele sagten: „Seht, das ist Vaka-Uhi!“ Mehrere sagten: „Das ist ein anderer Mann als der, den wir da unten gesehen haben, und der tatauiert war! Dieser hier ist doch nicht tatauiert!“ 147. Sie sagten: „Hast du nicht Vaka-Uhi gesehen?“ Sagte Vaka-Uhi: „Er ist hier im Lande.“ Sie ruderten das Boot zum Lande. 148. Vaka-Uhi lief zuerst nach Hause, der Vater landete am Sandstrand, als Vaka-Uhi schon bei Tuhakana war. 149. Taheta kam bei dem Haus mit den Mannen an, sie kamen allesamt zu dem Haus, huhuhu . . . wie viele! 150. Zehn Tage waren die Mannen vereint mit der Sippe und Taheta blieb. 151. Und Vaka-Uhi ging hinauf zu Tuhakana. 152. Sagte Vaka-Uhi zu Tuhakana: „Wehre dich mit aller deiner Kraft gegen Taheta!“ Sagte Tuhakana: „Eine Kleinigkeit ist der Taheta für mich!“ 153. Sagte Vaka-Uhi zu Tuhakana: „Taheta wird von dir sterben!“ Sagte Tuhakana: „Er stirbt von mir!“ 154. Sagte Vaka-Uhi zu Tuhakana: „Was soll der erste Kampf sein?“ Sagte Tuhakana: „Mit dem Fuß.“

Sagte Vaka-Uhi: „Wohlan!“ 155. Und sie gingen. Vaka-Uhi kam bei dem Hauspfosten an, Tuhakana kam hinter ihm her. 156. Sagte Tuhakana zu Taheta: „Nun, was soll der erste Kampf sein?“ Sagte Taheta: „Mit dem Fuß.“ 157. Vaka-Uhi wandte das Gesicht ab und schaute nach draußen. 158. Es gab seinen Fuß her Tuhakana, seinen Fuß Taheta, sie traten, es brach der Fuß des Tuhakana, Schmerz empfand Tuhakana. 159. Darauf kämpften sie an dem Knie: das Knie des Tuhakana brach entzwei. 160. Darauf kämpften sie an dem Unterleib: Tuhakana war es, der unterlag. Sie kämpften an der Brust: Tuhakana war es, der unterlag. 161. Sie kämpften an der Hand: die Hand des Tuhakana brach entzwei. Taheta legte sich nieder. 162. Sie kämpften an den Lippen: Tuhakana war es, der unterlag. Sie kämpften an der Nase: die Nase des Tuhakana brach entzwei. 163. Sie kämpften an der Stirn: die Stirn zerbarst. Sie kämpften an dem Kopf: es zerbarst der Kopf Tuhakanas. 164. Vaka-Uhi ging davon, den Tuhakana jagten sie hinaus. Der Kampf des Taheta mit Tuhakana war zu Ende. 165. Und Taheta schlief, sieben Tage dauerte der Schlaf für Taheta. 166. Da trug Vaka-Uhi zwei Tage lang Buschwerk herbei draußen an das Haus, er häufte es draußen an dem Hause, rings um das Haus. 167. Am dritten Tag trug er noch Buschwerk herbei, an dem vierten Tag zündete er das Feuer an. 168. Vier Tage flammte das Feuer und verbrannte Taheta. Taheta starb.

Namenliste zu Taheta A.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

I. Unklare Genealogie, 1—25:

Too-O-Te-Henua, „Pflahlwurzel der Erde“ mit Weib und Tochter Papatea „heller Fels“, 2—3.
 Tiu-Uka und Frau Tiu-Ao „Nordwind-oben“, „Nordwind-unten“, 4.
 Papa „Felsen“, ihre Tochter, 5.
 Pipii-Te-Huati, Mann der Papa, 6. Ihre Söhne: Atea, Tane und Hakanau „versteckt“, geboren in Papa-Henua „Felsenland“, 7—9. Atea „heller Tag“ = Atanua „Morgendämmerung“ 16, mit den Kindern: Papane 18 in Hivaoa. Ipoiatsu, Tochter, 19 in Nukuhiva. Utu-I-Te-Tua 20 in Fatuiva. Papa 21 in Uapou. Koki-Oho 22 in Uahuka.
 Peka-Hei „gekreuzte Halskette“ 23, erzeugt (mit Atea?):
 Tiu „Nordwind“, Sohn, 23.
 Honu „Schildkröte“ 24, erzeugt mit einem „Menschen“.
 Po-Inoino „Elende Nacht“, Tochter, 23. Vgl. Puainanoa.

II. Taheta-Vaka-Uhi, 26 bis Ende:

Ao-Meika, die Insel, wo der allein umherirrende Vaka-Uhi landet, 125. Fat. „Kakokoakoameia“ angeblich von „kako“ „spannen“, „lang ausziehen“.
 Apekua, Mutter des Pota-Te-Ua-Tahi, 26.
 Eetie, Mörder der Hitapu, 28.
 Hami-Maamaa, Tuhuka des Bootbaus, 73. maamaa Holzschnitzel.
 Hanea-Motua tötet Pota 27.
 Hitapu, Weib des Taheta, 30. In Taheta B 6 „Uhi-Tapu“.
 Hope-Kou-Toki, Tuhuka des Bootbaus, 73. „Halber Beilgriff“.
 Keteakaka, Tuhuka des Bootbaus, 73. kete Korb, kaka Fasergewebe der Kokosblätter.
 Matamata-I-Tai, Überbringer der Geschenke für den Bootbau an den Tuhuka, 99 „Landspitze unten“.
 Motuhaiki, Tuhuka des Bootbaus, 73. haiki Pflanzen unter der Bettmatte.
 Ohatu, Neffe des Taheta, 36.
 Pota-Te-Ua-Tahi, Sohn der Apekua, Opfer 26.
 Pouhaea, Boot des Ohatu, 65.
 Tuhakana, Häuptling von Ao-Meika, 128.
 Vaka-Tapu-Ahikona, Boot des Vaka-Uhi, 66.
 Vaka-Uhi, Sohn des Taheta und der Hitapu, 34.

Taheta B.

Apekua's Sohn, Pota-Te-Uatahi, wird von Hanea-Motua gefangen und im Ofen gebraten; auf den Ruf der Mutter überzieht Taheta den Hanea-Motua mit Krieg und besiegt ihn, 1—5. Währenddessen wird Uhi-Tapu, die Gattin Tahetas, von seinem Bruder Eetie getötet, zerschnitten und in die See geworfen, 7—8. Der Geist der Uhi-Tapu veranlaßt im Traum zwei alte Frauen, daß sie ihr (erst im Tode geborenes) Kind an der See

retten. Die beiden ziehen den Knaben Vaka-Uhi auf, 9—12. Der erwachsene Sohn baut ein Boot und erlebt dabei die Geschichte des Rata, daß der Bootbaum sich wieder erhebt und das Boot erst nach Bezahlung des Tuhuka fertig wird, 13—22. Auf die weite Fahrt zieht außer Vaka-Uhi auf einem anderen Boot Ohatu aus. Vaka-Uhi verschwindet mit seinem Boot in Hawaiki, Ohatu kehrt zu Taheta zurück, der seinen Sohn in Hawaiki sucht, 23—29. Das Haus, in dem sich Taheta und Ohatu befinden, wird von Vaka-Uhi in Brand gesteckt, Taheta aber rettet sich und kehrt zu seinem Weibe zurück, 30—33.

Taheta B.

Erzähler Pahua in Hakahetau, Upou.

1¹⁾. Und Pota-Te-Uatahi rollte den Felsblock. 2. Da ergriff ihn Hanea-Motua und buk ihn im Ofen. 3. Und es wehklagte die Apekua um den Sohn. 4. Und sie rief den Taheta, er solle zum Kampf blasen für den Sohn. 5. Da bauten sie Boote, und sie warfen die Mannen des Hanea-Motua nieder, die alles verloren. 6. Uhi-Tapu, das Weib des Taheta war zurückgeblieben. 7²⁾. Da ging Eetie hin, dieses Weib zu töten. 8. Und er zerschnitt dieses Weib, und ihr Leib schwamm im Meer. 9. Und es lagen in der Nacht die Mao-Uta und die Mao-Tai beieinander. 10. (Der Geist der toten Uhi-Tapu spricht zu ihnen:) „Kommt ihr beide zu mir zur See herunter!“ 11. Und in der Morgenfrühe gingen die beiden alten Frauen zur See. 12. Und sie fanden es, und sie brachten es nach oben und sie zogen es auf; und es wuchs und ging zum Meere, das Kind war groß, war riesig (Vaka-uhi!). 13. Und der Knabe ging fischen, er trug die Fische und brachte sie zu dem Vater. 14. Und er ging hin, ein Boot bauen, „das Tapuboot des Hikona“ war der Name des Bootes. 15. Er fällte den Bootbaum, der stürzte nieder; am nächsten Morgen kehrte er zurück, da stand er wieder aufrecht. 16. Er fällte ihn wiederum, er stürzte nieder, er kehrte zurück, da stand er wieder aufrecht. 17. Da versteckte sich Vaka-Uhi vor dem Tuhuka: Hope-Kou-Toki war der Name des Tuhuka. 18. Und er packte ihn und fragte: „Was heißt das von dir, meinen Bootbaum so aufzurichten?“ 19. Und es sagte dieser Tuhuka: „Es ist gut, mir kommt es zu, dein Kanu zu bauen! Bring du Schweine für mich und Popoi und Fische und Taro mit Kokos für mich zur Speise!“ 20. Dann zimmerte er selbes Boot; er zimmerte ein zweites Boot, und machte sie fertig und brachte sie zur See. 21. Dann stieg er auf eine Kokospalme: Niu-Oa-Hiti war der Name der Palme. 22. Als das Boot mit Guirlanden geschmückt war, schob man es in See. 23. Es waren aber zwei Boote, eins für den Ohatu, eins für den Vaka-Uhi. 24. Und sie ruderten auf den Ozean in die weite, weite, weite See. 25. Da ließ Vaka-Uhi das Boot umschlagen. 26. Das eine kehrte um landwärts zu dem Vater Taheta. 27. Das andere verschwand in Hawaiki! 28. So landete Ohatu bei Taheta, nicht aber Vaka-Uhi. 29. Da suchte Taheta den Sohn Vaka-Uhi in Hawaiki. 30. Taheta lag im Hause, drinnen mit ihm 40 Männer. 31. Da wurde das Haus von Vaka-Uhi geschlossen, da zündete Vaka-Uhi das Haus an mit Taheta drinnen und den Mannen. 32. Aber die Mannen wurden in dem Feuer verbrannt, es rettete sich Taheta und auch Ohatu. 33. Und Taheta reiste zu seinem Weibe. Es ist zu Ende!

Namenliste zu Taheta B.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

Apekua, Mutter von Pota-Te-Uatahi, 3. Nsd. Apakura.

Eetie, Bruder von Taheta, 7. Mörder der Uhi-Tapu.

Hanea-Motua tötet Pota 2.

Hope-Kou-Toki, Tuhuka des Bootbaus, 17. „Ende des Beilgriffs.“

Mao-Tai und Mao-Uta, zwei Ahnfrauen, 9, ziehen den Vaka-Uhi auf. „Aufrecht — seewärts“, „Aufrecht — landwärts“.

Niu-Oa-Hiti, Name der Kokospalme des Tuhuka, 21.

Ohatu, Neffe des Taheta, 23, zieht mit Vaka-Uhi aus.

Pota-Te-Uatahi, Sohn von Apekua, 1, Menschenopfer.

Taheta, Vater des Vaka-Uhi, 4. Nsd. Whena.

Uhi-Tapu, Frau von Taheta, 6. In Taheta A „Hitapu“.

Vaka-Tapu-Ahikona, Vaka-Uhis Boot, 14.

Vaka-Uhi, Sohn von Taheta und Uhi-Tapu, 17.

1) 1—3. Pota abseits vom Dorf beim Spiel verfiel der Opferjagd.

2) 7. Besondere Angabe, daß Eetie der Bruder des Taheta war.

11.

Die Weiberinsel.

Eine Mond- und Sonnensage, deren nächst verwandte Form in Nsd. auftritt. Ich besitze zwei Aufzeichnungen: A mit dem Namen der weiblichen Hauptfigur Hina-Vainoki nur in deutscher Niederschrift, B nach dem männlichen Helden Kae betitelt mit mq. Text. B erhält eine direkte Fortsetzung in der Sage von Pota.

Soweit der erzählende Inhalt A und B gemeinsam ist, berichtet er etwa das Folgende:

In dem Lande Vainoki, Nsd. Vainoi, dessen Königin Hina heißt, leben nur Frauen. Sie begatten sich an Baumwurzeln. Der Stamm des Pandanus odoratissimus nämlich steht auf einem divergierenden Gerüst von Luftwurzeln; die jüngeren Wurzeln jedoch, deren sich diese Frauen bedienen, und die nach Abziehen der Haut schlüpfrig glatt sind und duften, enden schief nach unten gerichtet frei über dem Boden. Es kommen nur Mädchen zur Welt. Sie werden von zwei Göttinnen aus dem Leib der Mutter, die immer an der Operation stirbt, mit Bambusmessern herausgeschnitten.

Kae aus Taaoa in Hivaoa, der in den Bauch eines Haifisches geraten ist, gelangt nach dieser Insel. Er lebt mit der Königin und lehrt sie die Entbindung auf die den Menschen vertraute Art leiten, die genau geschildert wird, A 12—22, B 50—62. Hina verjüngt sich im Meerbad, während Kae altert. Er verläßt sie auf dem Rücken seines Schwagers, eines Delphins, der ihn nach Taaoa zurückbringt. Hier richtet Kae für den Sohn, den sie erwarten, in sorgfältiger Arbeit das Nötige her: er baut ein Bad, er züchtet Schweine und Hühner, er pflanzt die Bastbäume und die Fruchtbäume für das Fest des jungen Häuptlings. Hina gebiert den jungen Kae, der schnell heranwächst. Als er im Spiel mit den jungen Mädchen wegen seiner Abstammung verspottet, nach bekanntem Schema das Geheimnis seiner Geburt erfährt, verläßt auch er Hina auf dem Rücken eines Delphins, der in B ein Bruder des ersten, in A derselbe Delphin ist. Er reitet das Tier ungeschickt auf den Strand, so daß es hier verenden muß. Der Junge, der auf der für ihn bestimmten Pflanzung die Schweine und Hühner wirft und die Früchte pflückt, aber den Wächtern unbekannt ist, wird gefangen genommen und soll zur Strafe verspeist werden. Im letzten Augenblick erfährt jedoch Kae den Sachverhalt, erkennt ihn an, indem er ihn sich und seinen Leuten auf den Kopf setzt, und begeht feierlich für ihn das Mavae-Fest.

11 a.

Hina-Vainoki und Tuwhakarara.

Erzählerin Pii-Tua von Vaitahu.

1. Kae war mit seinem Neffen auf einen Fels in der Bucht gegangen, damit er ihm dort das Haar schneide. 2. Er nahm dann das Gerät, den in ein Rohrstück eingeklemmten Haifischzahn, steckte ihn ins Ohr und sprang in die See, um an Land zu schwimmen. 3. Ein großer Haifisch verschlang ihn. Kae schlief und träumte im Bauch des Haifisches, daß seine Mutter zu ihm spreche: „Was hast du im Ohr?“ Kae: „Den Haifischzahn.“ Die Mutter: „Nimm ihn und schneide den Leib auf.“ 4¹⁾. Kae erwachte und sägte mit dem Zahn. Der Haifisch fühlte die Schmerzen und raste viele Meilen wie toll vorwärts. Kae sägte immerzu und stieg heraus an das Ufer von Vainoki: der Leib war das Ufer. 5. Er hatte aber keine Haare mehr, so war er in der Hitze in dem Haifisch gebacken. Kae blieb am Sandstrand. 6. Dort wohnten die Vehine-Nuku-Mau-Toe. Die Haatepeiu die Königin, Hina schlief in ihrem Hause und träumte: sie sah einen Mann, der

¹⁾ Höchst sonderbar ist in diesem Fall die Identifizierung des Fischleibs mit der Insel.

zu ihr sprach: „Tritt näher, wie heißt du?“ „Hina, und du?“ „Kae: morgen wirst du mich sehen, bringe mir einen Gürtel mit.“ 7. Am nächsten Morgen ging sie zum Strand mit einem Gürtel. Kae, der sich schämte, hatte sich versteckt. Hina ging ihn suchen. 8. Kae sagte sich, ich möchte, die Augen der Frau erblickten mich. Da kam sie. „Wie heißt du?“ „Hina, und du?“ „Kae, du bist meine Frau.“ „Du bist mein Mann.“ 9. Hina ging auf dem gewöhnlichen Wege nach Hause, Kae aber durch den Busch, damit die anderen Frauen ihn nicht sähen. 10. Hina versteckte ihn im Hause und richtete ein gut verschlossenes Zimmer für ihn her. 11. Die anderen Frauen kamen und sagten: „Laß uns zu den Pandanuswurzeln gehen.“ Hina aber wollte nicht mitgehen. Jene gingen darüber. 12. Kae hörte sie alle dort arbeiten: ha ha ha. Er fragte: „Was ist dort los?“ 13. Hina antwortete: „Das ist das Ding, mit dem wir uns begatten.“ Kae: „Es gibt keine Männer hier?“ Hina: „Nein, ae vahana ine.“ 14. Darauf sagte Kae, sie solle zu ihm hereinkommen und bei ihm liegen. Sie lagen beide zusammen. 15. Hina machte nun nicht dieselben Töne wie die anderen, sondern sanfter und zitternd. 16. Die anderen Frauen riefen Hina an und fragten: „Von welchem Ast hat du diese Wurzel genommen?“ Hina: „Von dem Ast, der nach oben steht.“ 17. Dann ging Hina hinaus, während Kae versteckt blieb. Die anderen Frauen kamen heim. 18. Dieser Vorgang wiederholte sich alle Tage, und immer wurde nach dem Ast gefragt, ob es der sei, der nach oben steht, oder der, der nach unten geneigt sei. 19. Eine Frau, die der Entbindung nahe war, suchte Hina auf und bat sie, daß sie komme, ihr beizustehen. 20. Kae: „Was wollte die Frau?“ Hina: „Ihr soll der Leib aufgeschnitten werden, um das Kind zu holen.“ 21. Kae: „Warum schneidet man?“ Hina: „Nun, für das Kind; die Frau stirbt dann.“ 22. Kae: „Es gibt eine andere Art. Du spannst ein Seil quer durch das Haus.“ Hina: „Wozu?“ 23. Kae: „Um sich festzuhalten. Du setzt eine Frau hinter den Rücken der Schwangeren und eine vorn hin.“ Hina: „Und dann?“ 24. Kae: „Die Frau muß mit all ihren Kräften pressen. Das Wasser wird hervorkommen, darauf die Eihaut, und dann ist das Kind da.“ 25. Die Königin ging hin, und nach ihrer Ankunft kamen auch die beiden Göttinnen mit dem Bambusmesser. Alle anwesenden Frauen wehklagten. 26. Hina rief aus: „Halt! nicht schneiden! Ist ein Seil da?“ „Wozu?“ „Um es vorn und hinten aufzuspannen.“ 27. Sie befestigte das Seil und sagte zu der Schwangeren: „Nimm das Seil.“ „Weshalb?“ „Halte dich fest.“ Und die Frau hielt sich fest. 28. Hina ließ eine andere Frau hinter die Schwangere sitzen und ihr die Hände auf die Schultern legen. 29. Eine zweite Frau wurde vor die Schwangere gesetzt und dieser ein Pack Baststoff untergeschoben, damit das Kind darauf falle. Nun preßten sie. 30. Hina: „Du mußt es so machen, die beiden Hände hoch halten a ha a a . . .“ 31. Hina zu der einen Frau: „Wenn du den Kopf siehst, so umfasse ihn mit deinen Händen, und wenn du die Eihaut siehst, ziehe sie heraus, das Kind wird folgen.“ 32. Die Schwangere preßte, preßte, und das Kind kam. Die beiden Göttinnen entflohen in Zorn und Scham. 33. Die anderen Frauen aber jammerten um diejenigen, die früher gestorben waren. Das Kind war ein Mädchen. 34. Hina kehrte zu Kae zurück. Die anderen Frauen schöpften Verdacht und fragten sich: woher weiß Hina das? 35. Sie gingen heimlich nach dem Hause und spürten nach, jedoch vergeblich. 36. Es fiel den Frauen auch auf, daß Hina nicht mehr hinaufkam, die Brotrüchte zu holen, wie sie alle taten. Hina ließ diese Arbeit durch Kae besorgen. 37. Den sah nun eines Tages eine Frau, die sich im Busch versteckt hatte und die ausrief: „Hina hat jetzt einen Mann!“ 38. Die Frau lief Kae, der die Brotrüchte heimtrug, in das Haus nach. Kae erschrak. 39. Die Frau wollte sich zu ihm legen. Kae sagte: „Nein, Hina wird kommen.“ 40. Die Frau lief davon und erzählte es den anderen, die ihr zuerst keinen Glauben schenkten. „Jawohl“, sagte sie, „deshalb geht Hina jetzt nicht mehr auf die Wurzeln.“ 41. Nun wußte alle Welt Bescheid, und Kae hielt sich nicht mehr verborgen. 42. Eines Tages hatte Hina mit den anderen Frauen und Kae gebadet. 43. Sie gingen nach Hause zurück, und die Frauen setzten sich hintereinander und lauschten sich. 44. Hina suchte die Läuse auf dem Kopf von Kae und erblickte einige weiße Haare. 45. Sie sagte: „Ich werde an dir sterben, weil du mein Mann bist!“ („mate mate vainoi i oe, tuu vahana“). „Weshalb?“ Hina wiederholte: „Ich werde sterben! Das Haar ist weiß (hina); ich muß die Haut wechseln wie die Krabben.“ 47. Kae: „Das ist immer bei uns so, auch die weißen Haare wachsen.“ 48. Hina: „Du mußt fort in ein anderes Land, ich werde sterben.“ Kae: „Aber auf welchem Wege?“ 49. Hina: „Es geht ein Weg am Meer. Morgen wollen wir dorthin gehen.“ 50. Am nächsten Tage gingen sie an das Meer. Hina sagte, er solle untertauchen. Kae tat dies, kam heraus und hatte dieselbe Haut. 51. Hina ließ ihn noch ein zweites und ein drittes Mal tauchen, aber er hatte immer seine alte Haut. 52. Hina: „Das ist genug für dich, nun bin ich an der Reihe.“ 53. Sie tauchte und wechselte die Haut wie die

¹⁾ „Den Vainoki-Tod erleiden“; vgl. mate havaiki den Hawaiiitod sterben, den vollendeten Tod, im Gegensatz zu einfach mate „sterben“ oder „krank sein.“

Krabbe. Die Haut und das Haar, alles schwamm oben auf dem Wasser. 54. Sie selbst wurde ganz weich und kraftlos. Das Meer warf sie an den Strand. 55. Kae aber rief voller Angst: „Du bist ein Gespenst, eine veinehae!“ 56. In der Sonne liegend kam Hina bald zu Kräften und ging mit Kae zum Hause zurück. Dort weinten sie beide, da Kae fort mußte. 57. Kae sprach: „Wenn du ein Kind bekommst, so gib ihm den Namen: Te Hina-Tupu-O-Kae, d. i. „die weißen Haare des Kae“. 58. Am anderen Morgen gingen sie zum Strand. Hina hatte zwei Brüder: Tunua-Iti und Tunua-Nui — zwei Delphine, einen kleinen und einen großen. 59. Die Königin rief: „Tunua-Iti!“ Tunua-Iti kam im Meer heran. 60. Als sie ihn erblickte sagte sie zu ihrem Gatten: „Das ist der Weg nach deinem Lande.“ 61. Der Delphin kam an den Rand des Felsens, und Hina sagte zu ihm: „Tunua-Iti, du mußt mit Kae gehen.“ Der Delphin antwortete: „s s s s . . .“, indem er durch den Kopf blies. 62. Kae stieg hinauf und reiste ab. Hina hatte den Namen des Landes vergessen. Kae kam an, und der Fisch kehrte um. 63. Kae zog Schweine und Hühner auf, pflanzte Bananen und Zuckerrohr, machte ein Badebecken und arbeitete unermüdlich. (Alles für den Sohn.) 64. Unterdes hatte Hina einem Sohn das Leben gegeben und ihn Te Hina-Tupu-O-Kae genannt. 65. Das Kind wurde groß und spielte am Strand mit den Mädchen der Insel. 66. Als er einmal eines der Mädchen gehauen hatte, riefen diese: „Wer ist dein Vater? Dein Vater ist nicht da!“ 67. Verlegen ging der Sohn zur Mutter und fragte sie. Diese antwortete: „Dein Vater bin ich.“ 68. Der Knabe kehrte zurück und schlug das Mädchen aufs neue. Das Mädchen schmähte wie das erstemal. 69. Wiederum ging er zur Mutter. „Wer ist mein Vater?“ „Dein Vater bin ich!“ 70. Der Sohn aber war hartnäckig und wollte Bescheid wissen. Sie stritten hin und her, und endlich gestand die Mutter. 71. Nun wollte er den Vater suchen. Sie sagte: „Es gibt keinen Weg.“ 72. Endlich erfuhr er, daß er mit dem Delphin weggereist sei. 73. Am anderen Morgen gingen die beiden zum Meer, und die Mutter rief: „O Tunua-Nui!“ Der wurde von weitem sichtbar. 74. Der Junge rief: „Was ist das?“ „Das ist dein Weg!“ 75. Der große Delphin kam an den Rand des Felsens, er erhielt den Befehl, den Neffen mitzunehmen, antwortete mit lautem Blasen: „sch, sch, sch . . .“ und beide reisten ab. 76. Sie kamen zum Strand, und der große Delphin geriet auf Trockene und starb. 77. Der Knabe versteckte sich bei Tagesanbruch in dem Busch. Und die Leute kamen alle wegen des Fisches. 78. Hina aber trat das Blut in die Brust, und sie sagte sich, mein Bruder starb, sie werden ihn aufessen. 79. Als es dunkel wurde, ging der Knabe zu dem Badebecken, das der Vater für ihn selbst gemacht hatte, und spielte dort. 80. Die Leute hörten ihn und fragten: „Wer ist in dem Wasser des Hina-Tupu-O-Kae?“ Denn Kae hatte ihnen alles mitsamt dem Namen erzählt. 81. Der Knabe hörte sie und sagte: „Aha, dieses Wasser gehört mir!“ 82. Er stieg ein wenig höher hinauf und begegnete einem Schwein, das er mit einem Stein warf, so daß es schrie. 83. Die Leute: „Wer hat das Schwein geworfen, das für das Fest des Te Hina-Tupu-O-Kae bestimmt ist?“ Der Knabe hörte es und sagte: „Aha, dieses Schwein gehört mir!“ 84. Wieder stieg er höher, ging zu dem Zuckerrohr und brach sich ein Stück. Die Leute hörten es, der Knabe erfuhr, daß es sein Zuckerrohr sei. 85. Dieselbe Geschichte in der Bananenpflanzung und bei dem Baum, auf dem die Hühner saßen, die er aufjagte und die davon flatterten. 86. Nun fanden ihn die Leute und steckten ihn in ein Loch; sie schrieten: „Das ist der Dieb!“ und wollten ihn töten. 87. Da rief der Knabe: „Meine Mutter heißt Hina Vainoki! Sie hat mir gesagt, da oben ist dein Vater, der Kae heißt und wegen dessen du Te Hina-Tupu-O-Kae genannt wirst.“ 88. Einige von den Leuten meinten: „Man muß ihn anhören,“ andere: „man muß ihn erwürgen.“ 89. Der Knabe wiederholte seine Worte. Man stritt eine Weile hin und her und schickte endlich nach dem Häuptling Kae. 90. Kae dachte bei der Botschaft: das ist mein Sohn! und stieg hinab zum Rand des Loches. Dort stritt man noch gewaltig hin und her. 91. Kae gebot Schweigen, ließ seinen Sohn heraufkommen, setzte ihn sich auf den Kopf und setzte ihn auf den Kopf der Leute. 92. „Wer hat meinen Sohn in das Loch geworfen?“ rief er. „Der und der!“ Er wurde getötet. 93. Der Sohn blieb bei dem Vater. „Ua pao“, „die Geschichte ist zu Ende“.

Als die natürlichen Elemente der Sage können für die Auffassung eines astronomischen Mythos in großen Zügen die folgenden gelten:

1. Die Mondgottheit ist weiblich gedacht. Kein Neumond ohne den Tod des älteren Mondes, der verschwindet. Der junge Mond kostet also seiner Mutter stets das Leben: er wird aus ihrem Leibe herausgeschnitten. Mit dieser vermenschlichenden Anschauung ist dem Erzähler auch von selbst die Gegenüberstellung des Hergangs beim Menschen als Text einer Geschichte gegeben. 2. Die Insel der Hina, der Göttin des Mondsimmers, wird von der Beobachtung geliefert, daß der ausgehende

Mond morgens im Osten verschwindet, in der Nacht unsichtbar bleibt und am nächsten Tage noch im Westen wiedererscheint: er hat also eine lange Reise gemacht, nach einer fernen Insel im Meer, wo er sich verjüngt — wie sich in anderen Sagen die Sonne während ihrer Abwesenheit im Meerbad verjüngt.

3. Kae, der neuseeländische Tura oder „helles Tageslicht“, der auf wunderbare Weise zu Hina gelangt, ist die Sonne vor und zur Zeit des Neumonds. Sie ist am Abend im Meer untergegangen oder Kae ist von einem Haifisch verschlungen; emportauchend kommt sie im Osten mit dem abnehmenden Mond oder kommt Kae mit Hina zusammen.

4. Die beiden leben miteinander, das Motiv des Kaiserschnitts wird ausgesponnen, doch Kae altert, der Tag sinkt: Sonne und Mond trennen sich wieder. Hinas Bruder, der mächtige Delphin, der die Sonne heimbringt, ist die Flutwelle des Neumonds.

5. Mond und Sonne leben getrennt, jener in der Nacht, diese am Tage, wo sie schafft für den erwarteten Sohn. Hina nimmt zu bis zum Vollmond, und mit ihm kommt wieder eine Flutwelle: sie bringt die Sonne dieses Zeitabschnitts, Kae den Sohn, der mit dem Vater zusammenlebt.

Mit der großen Flut geht die große Ebbe einher mit reichlichem Ertrag für die Fischer: der „Delphin“ ist eine willkommene Beute. Dieser Punkt bleibt auf den Mq. unerwähnt, während der (in der nsd. Mythologie diesem Schicksal verfallende) Liebingswal des Tinirau eine größere Bedeutung hat.

6. Nach A. Hina-Vainoki 5 war Kae in der Hitze des Haifisches so gebacken, daß er die Haare verloren hatte. Das ist ein charakteristisches Motiv der von Frobenius (Weltanschauung der Naturvölker, 1898, S. 186) sogenannten „Jonas-Mythen“ der Sonnenmythologie. Wir begegnen ihm in der Torresstraße (Haifisch¹⁾) gleichermaßen wie in Britisch Columbien (Wal²⁾). Auch Herakles sprang, um Hesione zu befreien, mit voller Rüstung in den klaffenden Schlund des ungeheuren Fisches und kam, nachdem er drei Tage darin zugebracht, ohne Haare wieder hervor³⁾.

Bei der Vergleichung mit der neuseeländischen Sage finden sich merkwürdige Übereinstimmungen und Divergenzen.

Der mq. Kae ist nicht der nsd. Kae, sondern der nsd. Tura, der zu der Insel Otea „Helle“, der „Nukumaitore“, dem mq. „Nukumautoe“ gelangt und hier die menschliche Entbindungslehre einführt.

Diese „Nukumaitore“ mit fast identischem Namen, die durch den Kaiserschnitt geboren werden, sind elfenartige Wesen mit unnatürlich kurzen Gliedmaßen und leben in den Blättern und Zweigen der „kiekie“ oder Freycinetia. Nun ist die Freycinetia eine Pandanee!

Die Königin ist nicht Hina, die Mondgöttin, sondern ein Wesen der beschriebenen Art, namens Turakihau.

Die Nukumaitore essen rohes Fleisch und kennen kein Feuer, dessen Gebrauch sie ebenfalls lernen — ein Zug, den wir für die Mq. in der Faisage finden.

Sie werden nicht nur von Tura, sondern auch von Pungarehu besucht, der Walfischfleisch brät.

Der nsd. Kae, ein Feuergott, wie ich an anderer Stelle ausführe, macht aber nun wiederum wie der mq. Kae die Reise mit dem Delphin und rennt ihn auf den Strand. Dieser Delphin ist das Lieblingstier des Meergottes Tinirau, der ihn für den Sohn der Hina zähmt. Da hätten wir also auch wieder, wenn nicht bei dem nsd. Tura, so doch bei dem nsd. Kae, den

¹⁾ Haddon, Folklore I 1890.

²⁾ Boas, Indianische Sagen, 1895, S. 51 und 75.

³⁾ Tylor, Anfänge der Kultur, 1873, S. 333.

Anschluß an Hina und ihren Sohn. Hina kommt auf ihrer Reise zu Tinirau, nachdem sie unterwegs jenen Sohn bereits empfangen hatte, wird das Weib des Tinirau und lebt bei ihm, bis Rupe sie zurückholt.

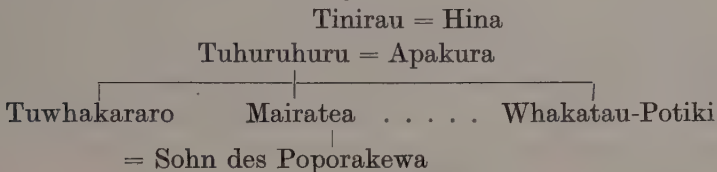
Es ist ersichtlich, daß Nsd. und den Mq. ein gemeinsamer Sagenstoff zur Verfügung steht, dessen Teile sich in verschiedenen Richtungen durcheinander geschoben haben und andere Verknüpfungen eingegangen sind, jedoch hat die mq. Ausgabe den Charakter, den man für den ursprünglichen halten darf, durch den engeren Anschluß an die Person Hinas reiner bewahrt.

Der nsd. Delphin heißt Tutu-Nui, der „große Tutu“. Die beiden mq. Tunua-Nui und Tunua-Iti, der „große“ und der „kleine Tunua“. Diese beiden haben mehr als bloße Klangähnlichkeit, da tutu „Fett schmelzen“ und tunu „braten, rösten“ bedeutet. Die Auffassung des Delphins, der auf den Strand gerät, als Flutwelle, wird in der nsd. Sage auch insofern bewahrt, als er das Lieblingstier des Meergottes Tinirau ist, wie auf den Mq. die beiden Fische Brüder der Mondgöttin sind; sein Name bezieht sich auf das Schicksal des Verzehrtwerdens in der Geschichte.

Der Tod des Tuwhakararo und die Rache durch Whakatau.

Tinirau und Hinas Sohn Tuhuruhuru heiratete die Apakura. Der älteste Sohn hieß Tuwhakakaro, dann kam eine Tochter Maireatea und außer mehreren anderen ein Sohn Whakatau-Potiki. Maireatea heiratete den Häuptling der Ati-Hapai, einen Sohn des Poporakewa und wohnte in seinem Haus Uru-O-Manono. Dies ist derselbe Stamm, dem Kae angehörte, und der in der älteren Kae-Geschichte als die „Nachkommen des Poporakewa“ bezeichnet wird.

Die Genealogie ist also folgende:



Tuwhakararo besuchte seine Schwester und lebte eine Zeitlang mit ihr in dem großen Hause Uru-O-Manono, in dem die ganze Sippe und alle Hörigen des Poporakewa vereinigt waren. Es geschah nun, daß eine junge Schwester seines Schwagers namens Maurea sich in den Tuwhakararo verliebte, obgleich sie selbst zur selben Zeit mit einem Ati-Hapai-Jüngling kokettierte. Dieser Nebenbuhler forderte ihn eines Tages zum Ringkampf heraus, wurde aber von Tuwhakararo zweimal besiegt und obendrein von allen ausgelacht, worüber er sich sehr ärgerte. Tuwhakararo war gerade dabei, seine Kleider wieder anzulegen; in dem Augenblick, als er den Kopf durch seinen Rock hindurchsteckte, stürzte sich der Besiegte auf ihn zu, warf ihm eine Hand voll Sand in die Augen, schlug ihn auf den Kopf und tötete ihn. Die Ati-Hapai-Sippe eilte herbei, schnitt seinen Leib auf, verzehrte ihn und hing die Knochen unter dem Firstbalken von Uru-O-Manono auf. Dort rüttelten und rasselten die Knochen zusammen, daß es in den Ohren der Schwester klang wie „Tauparoro, Tauparoro“. „Es ist vergeblich“, sagte Maireatea, „wer soll euren Tod rächen?“

Endlich kam die Nachricht von dem traurigen Geschehnis zu Ohren des Whakatau und seiner Brüder, und ohne Aufschub bauten sie eine große Anzahl von Kanus, die sie Whiritoa, Tapatapahukarere, Toroa-I-Taipakihi, Hakirere, Mahuna-Awatea usw. jedes mit einem Namen belegten. Die Mutter Apakura und ihre weibliche Dienerschaft sorgten

für Farnwurzel und den Reisevorrat und wehklagten, um den Mut der Krieger zu reizen. Whakatau fuhr mit einer Flotte von 1000 Kanus in die offene See und landete unterwegs an einer Stelle, wo er Übungen mit seiner Schar vornehmen konnte. Sie wurden in Kolonnen aufgestellt, und eine Kolonne mit lautem Kriegsgeschrei tanzte den Kriegstanz und warf sich auf einen vermeintlichen Feind, während eine zweite Kolonne mit wildem Geschrei zur Hilfe vorrückte. Dann zog sich die erste Kolonne zurück, und eine nach der anderen übte sich im Angriff auf den Feind. Eine Abteilung von Kriegern stürzte nach einem nahen Bach und suchte hinüberzuspringen, war aber nicht dazu imstande. Aber eine kleine Leibtruppe Whakataus, die bisher untätig gesessen hatte, die anderen beobachtend, erhob sich nun, erreichte in guter Ordnung das Bachufer und sprang in seiner Gesamtheit mit leichtem Satz hinüber. Als die Musterung vorbei war, versammelte Whakatau alle und erklärte, daß er in der Nacht angreifen werde, damit er den Stamm überrasche. Sobald es dunkel war, ließ er durch seine Leibtruppe aus allen Kanus mit Ausnahme ihres eigenen den Pflock herausziehen und gab dann den Befehl zur Einschiffung. In der Dunkelheit entstand eine große Verwirrung. Alle eilten freudig zu den Booten, aber diese sanken eins nach dem anderen, und die Leute mußten sie auf das Ufer schieben, um das Loch zu stopfen. Mittlerweile fuhr Whakatau mit seiner Leibtruppe voraus, ließ die anderen weit zurück und landete bei Uru-O-Manono. In aller Stille umringten die Krieger das Haus und besetzten jede der acht Türen. Whakatau aber hielt einen Mann namens Hioi an, den er draußen traf und erfuhr von ihm, daß Poporokewa bei dem großen Pfeiler schlafe, der den Firstbalken des Hauses trage, und daß er ihn an einem abgebrochenen Zahn erkennen könne. Die Schwester schlafe nahe bei einer Tür, die ihm bezeichnet wurde. Sobald Hioi die Auskunft gegeben hatte, wurde ihm die Zunge herausgeschnitten, so daß er nur noch undeutlich murmeln konnte, und ihm befohlen, hineinzugehen und die Schwester herauszuschicken. Die Leute drinnen fragten den Hioi, wo er gewesen sei und wunderten sich über seine unverständlichen Antworten. Die Schwester jedoch erriet sofort die Absichten ihres Bruders, eilte hinaus und weinte zusammen mit Whakatau über das Schicksal des Tuwhakararo.

Whakatau beriet sich alsdann mit ihr. Damit er nicht erkannt werde, schnitt sie ihm das Haar glatt ab und rieb sein ganzes Gesicht mit Kohle ein. So betraten sie beide das Haus. Dort war das Feuer nahezu erloschen, und die Leute, bei denen sie vorbeikamen, bliesen es hell auf, und viele sahen sich den Fremden an. Sein seltsames Aussehen brachte sie zum Lachen. Sie riefen: „Was das für ein schwarzer Kerl ist!“ So lachte auch Poporokewa, und Whakatau erkannte ihn an dem zerbrochenen Zahn.

Whakatau hatte ein langes Seil mitgebracht. Unbemerkt warf er dem Poporokewa ein Schlinge über den Kopf, zog sie plötzlich an und eilte das abrollende Seil in der Hand mit der Schwester aus dem Hause heraus. Er zog aus Leibeskräften und kletterte auf das Dach, ein gewaltiges Zauberland singend. Jetzt sprangen alle seine Krieger, die sich versteckt gehalten hatten, vom Boden auf, setzten das Haus an verschiedenen Stellen gleichzeitig in Brand und schlachteten alle ab, die zu entfliehen versuchten. So verbrannten sie Uru-O-Manono und alle Insassen. Dann kehrten die Krieger heim und brachten die fröhliche Nachricht der Apakura, der Mutter des Tuwhakararo.

Erklärung.

Die Geschichte zerfällt in zwei Teile. In dem ersten wird der älteste Sohn der Apakura von einem Krieger des Ati-Hapai-Stammes getötet und

im zweiten nimmt der junge Sohn Apekuras dafür Rache, indem er den Häuptling Poporokewa umbringt und das Dorf Uru-O-Manono in Brand steckt. In dem ersten Teil wird die untergehende Sonne von dem Abendstern, der sie überdauert, besiegt, in dem zweiten besiegt die junge Sonne den Morgenstern. Für den zweiten Teil haben wir einen deutlichen Anhalt an der Kae-Geschichte, von der sie im gewissen Sinn eine Variante darstellt: Poporokewa wird an dem zerbrochenen Zahn erkannt, genau so wie Kae.

Tuwhakararo ist durch den Namen bestimmt „tiefstehend“. Es ist die Sonne kurz vor dem Untergang, die in dem Dorf der Ati-Hapai im westlichen Zwielight lebt. Hier verliebt sich in den Sonnengott die Maurea, die gleichzeitig mit einem Ati-Hapai-Jüngling, einem Abendstern, eine Liebschaft unterhält. Nun heißt maurea in Nsd. „die 13. Mondnacht“. maurea wäre also ein Mond zwei Tage vor dem Vollmond, der am Abend um die erforderliche Stunde am östlichen Himmel aufsteigt. Die Sonne besiegt den Abendstern durch ihren helleren Glanz, geht aber unter, so daß der Abendstern dennoch triumphiert.

Whakatau-Potiki übernimmt die Rache. Durch das „potiki“ ist er als die „junge“ Sonne gekennzeichnet. Auch die Dinge, die sonst von Whakatau erzählt werden, beziehen sich auf den jungen Tag und sind mit Maui-Motiven identisch. Whakatau kommt, als es noch dunkle Nacht ist, nach Uru-O-Manono. Diesmal spielen sich die Ergebnisse im östlichen Teile des Dämmerhauses ab. Hioi, der ihm das Nähere über Poporokewa mitteilt und stumm gemacht wird, muß als Nachtwind gelten. Die Schwester Mairatea kann der ausgehende Mond sein, der etwa am 28. Tage in aller Morgenfrühe zur Sonne kommt. Whakatau schwärzt sich das Gesicht und macht sich unkenntlich, was sich auf die Nachtsonne bezieht, und tritt dann in Aktion. Er fängt den Morgenstern in seiner Strahlenschlinge und klettert auf das Dach des Hauses, das Seil nachziehend. Die Sonne steigt also empor, und in der brennenden Morgenröte geht der Stamm der Ati-Hapai, der Stern, zugrunde.

11 b.

Kae.

„Der erste Mord geschah an dem Lieblingswal des Tinirau namens Tutunui“, so eröffnet Shortland (Trad. & Sup. 46) die Geschichte des Kae, oder wie er ihn in Widerspruch zu allen übrigen Überlieferungen nennt, des Kea¹⁾.

In der Tat beginnt mit dem Verbrechen des Kae, das die Rache des Tinirau herausforderte und der Anlaß zu Kaes Tod wurde, die lange Kette von Mord und Todschatz, die schließlich zur Auswanderung aus Hawaiki führte. Über mehrere Generationen hinaus sind die Parteien gegenseitig zu immer neuer Blutrache verpflichtet. Ich erzähle die Geschichte zunächst nach Grey S. 90—98.

Kae, ein alter geschickter Tohunga oder „Magiker“, wurde von Tinirau berufen, um die Taufzeremonien an dem kleinen Tuhuruhuru, dem Sohn der Hina, zu vollziehen. Um ihn mit einem Leckerbissen zu erfreuen, ließ Tinirau seinen Lieblingswal Tutunui an den Strand kommen, schnitt ihm ein Stück Fleisch aus dem Leib, briet es und gab es dem Kae. Dieser bat nun, daß er statt das Boot zu benutzen, auf dem Rücken des Tutunui heimreiten dürfe. Ungern vertraute ihm Tinirau das kostbare Tier an und unterwies ihn: wenn der Fisch dem Ufer

¹⁾ Offenbare Verwechslung mit der Kea-Roa aus der Arawa-Fahrt, verursacht durch das Sprichwort von dem Kopfkissen der Kea, das hier auf ein Kopfkissen des Kae zurückgeführt wird.

nahe den Grund berühre, so werde er sich schütteln, dann müsse Kae sofort rechts herabspringen. Kae kam auch glücklich an, sprang aber, als der Fisch sich schüttelte, nicht ab, sondern ritt ihn auf den Strand, wo er verendete. Kae und die Leute in seinem Dorf Tihi-O-Manono zerschnitten den Wal und buken ihn in Backgruben, indem sie das Fleisch mit duftigen koromiko-Blättern (Veronica) bedeckten. Der festliche Schmaus wurde jedoch später die Ursache eines Krieges gegen diesen Stamm, der den Namen hatte: „die Nachkommen des Poporokewa“.

Der Duft von dem gebratenen Fisch verbreitete sich bis zu Tinirau. Er und seine Gattin wußten nun, daß Kae ihr für den kleinen Tuhuruhuru bestimmtes Lieblingstier verzehrt hatte. Ohne Verschub ließ Tinirau in einem Kanu 40 Frauen einschiffen, darunter Hine-I-Te-Iwaiwa, Raukatauri, Raukatamea, Itiiti, Re-kareka und Rua-Hau-A-Tangaroa . . . lauter Frauen, damit Kae keinen Verdacht schöpfe. „Wie können wir den Kae erkennen?“ fragte die jüngste Schwester den Tinirau vor der Abfahrt, und Tinirau antwortete: „O, ihr könnt euch nicht irren, seine Zähne sind ungleich und greifen alle übereinander!“ Die Frauen kamen beim Dorf des Kae an, und alles Volk versammelte sich, um die Fremden zu sehen. Gegen Abend, als es dunkel wurde, wurde ein Feuer in dem Haus des Kae angezündet, und man drängte sich hinein, bis es voll war. Die eine Seite war ganz von den Besuchern, die andere Seite von den Stammesgenossen des Kae besetzt. Der alte Magiker selbst saß am Fuß des Hauptpfostens, der das Dach trug, und Matten waren vor ihm ausgebreitet. Aber die Fremden wußten noch nicht, daß es Kae war und durften nach seinem Namen nicht fragen, da die Höflichkeit verlangt, daß man einen großen Häuptling kennt. Die Frauen hatten sich nun vorgenommen, lauter Scherz und Spaß zu treiben, um alle zum Lachen zu bringen und dann sehen zu können, bei wem die Zähne ungleich wären und übereinander ständen. Sie sangen und spielten Flöte und Okarina und die Judenharte und allerlei Spiele mit den Händen und den Fingern, bei denen musiziert und gesungen wird, aber Kae lachte auch nicht ein einziges Mal. Sie berieten sich, und endlich sangen sie alle zusammen ein komisches Lied, indem sie ganz plötzlich zu gleicher Zeit begannen und die merkwürdigsten Gesichter schnitten und ihre Hände und Arme im Takt bewegten. Als sie zu Ende waren, konnte der alte Magiker nicht widerstehen und lachte herzlich. Die ihm zunächst waren, erkannten ihn nun sofort, zumal sie sahen, daß noch Stücke Fleisch von dem Tutunui zwischen seinen Zähnen staken und diese ganz ungleich waren und übereinander standen. Sobald die Frauen die Reste von Tutunui gesehen hatten, baten sie, daß man das Feuer lösche und sie schlafen gehen lasse. In Wirklichkeit aber wollten sie mit Zauberkünsten das ganze Haus in Schlaf versenken und dabei nicht beobachtet werden. Der mißtrauische Alte zwar steckte sich zwei Perlmutterseiben in die Augenhöhlen, damit es bei der schwachen Beleuchtung so aussehe, als ob er wache. Aber bald lagen doch er und alle seine Leute im Haus im tiefen Zauberschlaf. Die Frauen reihten sich in einer langen Kette, die von dem Sitzplatz Kaes bis zu ihrem Kanu reichte, eine immer in einem kleinen Abstand von der nächsten. Dann gingen zwei den Kae holen, hoben ihn vorsichtig auf, wickelten ihn in seine Kleider, gerade so wie er sich selbst zum Schlaf niedergelegt hatte und übergaben ihn der ersten Frau in der Kette. Eine überreichte ihn der anderen, bis ihn die letzte in das Kanu niederlegte. So wurde Kae von Hine-I-Te-Iwaiwa und Raukatauri entführt.

In dem Dorf des Tinirau angekommen, legten sie ihn fest schlafend bei dem Hauptpfiler nieder, so daß er sich genau unter denselben Verhältnissen befand wie dort, wo sie ihn weggenommen hatten. Nur war das Haus des Kae ein großes Rundhaus mit einem mächtigen Mittelpfosten, der die Kuppel trug, während das Haus des Tinirau ein Langhaus war, wo der Mittelpfosten einen gewaltigen Firstbalken stützte. Tinirau wies seine Leute an, daß sie am frühen Morgen rufen sollten: „Hier kommt Tinirau, hier kommt Tinirau!“, — gerade so, als wenn Kae daheim wäre, und er ihn besuchen käme. Es war schon heller Morgen, als die Leute auf diese Weise den Kae weckten. Kae fuhr aus dem Schlaf empor, während Tinirau heranschritt und sich gerade außen an die Haustür niedersetzte, so daß er hineinschauen konnte. Er rief: „Sei gegrüßt, o Kae!“ und fragte alsdann: „Wie kommst du hierher?“ Der alte Magiker aber antwortete: „Sag mir lieber, wie du hierherkommst!“ Tinirau erwiderte: „So schau dich doch um und sieh, ob du das Haus erkennst!“ Der noch schlaftrunkene Kae meinte: „Dies ist mein Haus.“ Da fragte Tinirau: „Wo ist das Fenster in deinem Hause?“ Kae zuckte zusammen und ahnte sofort die Wahrheit, daß er im Haus des Tinirau war. Er fühlte, daß seine Stunde gekommen sei, und senkte den Kopf schweigend zur Erde nieder; sie ergriffen ihn und schleppten ihn hinaus und erschlugen ihn. So endete Kae.

Die Nachricht von seinem Tode kam endlich auch zu seinem Stamm — den „Nachkommen des Poporokewa“, und bei Gelegenheit griffen sie die Festung des Tinirau mit einem großen Heere an und rächten den Tod des Kae, indem sie den Sohn des Tinirau erschlugen.

Im II. Bande von White finden sich in den Tinirau-Sagen mehrere Versionen der Kae-Geschichte, von denen ich die wichtigsten Varianten kurz anführe.

White II S. 129: Kae ein großer Freund von Hine. Kae hat einen zerbrochenen Zahn S. 133, 138. Er hat seine beiden Vorderzähne verloren, S. 129. Die Schwestern Tinirau machen von Kaes Haus eine Zeichnung, nach der Tinirau ein genau gleiches Haus baut, und sie bringen ihn auf einer Tragbahre dorthin, S. 130. Sie legen ihn vor Tiniraus Haus draußen auf eine Matte, und Kae wird am Morgen gefragt, ob das Land ringsum das seine sei, S. 130, 133. Sie legen ihn vor das Haus auf ein Gerüst, zünden bei seinem Lager ein Feuer an, wecken ihn und fragen: „Ist das hier dein eigenes Bett?“ Er sagt: „Ja, das ist mein eigenes Bett.“ Dann erwiderten sie: „Komm und iß mit uns.“ Tinirau aber ließ ihn auf einen Platz nieder setzen, wo Blätter und Farn über einen geheizten Ofen gedeckt waren, und als er die Hand nach der Nahrung ausstreckte, gossen die Frauen Wasser auf die Blätter und Farn, der Dampf stieg auf und brühte den Kae zu Tode, S. 146.

Shortland Trad. S. 49: „Ist das hier dein Haus, wo ist der Feuerplatz?“ Es war aber keiner da; da töteten sie ihn.

Bei White II S. 130 wird Kae am Morgen zu Tode gespeert.

Erklärung.

Der Walfisch Tinirau ist nicht etwa, wie Schirren, S. 167 natürlich annimmt, die Sonne. Er ist auch nicht, wie man im ersten Augenblick denken möchte, eine Verkörperung der Flut. Hiermit verträgt sich das eigentlich Charakteristische nicht, daß er getötet und verzehrt wird. Dieser Walfisch Tutunui ist, wie in so vielen anderen Fällen, wiederum eine Verkörperung nächtlicher Finsternis, nur daß sich das Ungetüm hier vom Standpunkt des Meerbeherrschers aus als friedlich und dienstbar erweist. Tinirau ruft den Tutunui zum Strand, und Kae reitet nach seinem Dorf. Er schüttelt sich, wenn er dort ankommt: der Schauer der Morgenkühle. Das Dunkel der Nacht gilt als fette, reiche Nahrung für die Lichtgeister. Der Wal wird festlich beim Feuer der Morgenröte verzehrt. Das ist der erste Mord: der Tod der Nacht am Strand des Morgens.

In „Poporokewa“ ist po-poro „Ende der Nacht“ (kewa übersetzt Tregear „extinguished“; in dem Dialekt der Südin sel heißt es „Wal“, nach Wohlers S. 23).

In der mq. Sage kommt Kae auf dem Wal bei Matafenua, dem Ostkap von Hivaoa, an. Er ist vorher an einer Reihe von Inseln vorüber gekommen, die alle den Namen Fiti tragen, also Inseln des Aufgangs sind.

Kae selbst kann unmöglich die Sonne sein, denn er stirbt am Morgen. Er, der große Freund Hines nach der einen Version, den man an seinem zerbrochenen Zahn erkennt, ist der Gott des Venusplaneten. Freilich geht auch die Venus am Morgen tatsächlich auf, aber da sie rasch im Sonnenlicht verschwindet, läßt der Mythos den Gott um diese Zeit erwachen und bald sterben.

Die Pointe der Geschichte ist die, daß Kae in ein fremdes Haus gebracht wird und sich dort zuerst nicht zurechtfindet.

Wir müssen zwei Häuser oder Dörfer unterscheiden, das Haus der Dämmerung und das Haus der Vollmondnacht, Kaes eigenes eigentliches Haus ist das Haus, wo er schlafen geht, das Haus der Dämmerung mit seiner noch matt vom Tagesschein erleuchteten Kuppel. Dort leuchtet Venus im starken Glanz. Tinirau dagegen wohnt im Haus der Vollmondnacht oder einer der nächsten Mondnächte, das den mächtigen

Firstbalken der Milchstraße trägt. In ihm weilte Kae nur zu Besuch; wenn dieses Haus in seinem Glanze ersteht, kann Kae nur ein bescheidener Gast sein, der kurze Zeit nahe dem Ausgang verweilt. Venus steht niemals hoch am Sternenhimmel. Von dort reist Kae auf dem Rücken des Tutunui nach dem Dämmerland. Er landet als Morgenstern. Man könnte dem Mythendichter entgegenhalten, daß also der Tod des Walfisches nicht bei dem Haus des Kae, das im Westen liegen muß, erfolgt ist. Aber wer weiß, wie lange die Reise dauerte, wie lange der Walfisch noch lebte — da stehen Westen und Osten beliebig zur Verfügung.

Die von Tinirau entsandten Frauen, die Mondgöttin und Tiniraus Schwestern, die ihre Tänze aufführen, entsprechen ziemlich genau in ihrer ganzen Beschreibung den Tapairu-Elfen Gills, den abendlichen Nebelgeistern, die im Mondschein im Walde tanzen, und der letzte Tanz, durch den sie Kae zum Lachen bringen, ist der in der Tinirau-Geschichte Gills geschilderte Tanz, bei dem die Hände und Arme und der ganze Körper rhythmisch bewegt werden. Die Besucherinnen kommen gegen Abend bei Kae an, es wird ein Feuer entzündet: die Abendröte. Und in dem Hause drängen sich die Gäste und die Einheimischen.

Wie ist Kae zu erkennen? Er soll lachen, damit sein zerbrochener Zahn oder die Ungleichheit seiner Zähne sichtbar wird. Die Zähne beziehen sich auf die Strahlenfigur des Sterns, den wir ja auch zackig im Bild darstellen. Wenn die Venus im hellen Glanz blinkt und zwinkert, so erscheinen uns ihre Strahlen, wie auch das Licht jeder Straßenlaterne, ungleich lang. Das ist der lachende Kae, der an seinem hellen, im Nebelschimmer glitzernen Licht von anderen Sternen zu unterscheiden ist.

Aber es wird dunkel, die Nebelgeister sehen Fleischstücke von Tutunui, Stücke Finsternis, zwischen Kaes Zähnen, sie lassen die Feuer löschen, und Kaes Haus versinkt in Zauberschlaf. Die Frauen tragen Kae in langer Reihe zum Kanu — eine Reihe dunkler Abendwölkchen nahe dem Horizont. Sie legen ihn in dem künstlichen Haus — oder draußen vor dem Mondhaus — oder im Mondhaus nieder, und Tinirau erscheint später draußen an der Türe. Dort schläft nun Kae bis Tagesanbruch, erwacht allmählich, findet sich nicht zurecht und wird getötet, als es hell geworden ist. Er wird beim Morgenfeuer gebacken oder zu Tode gespeert. Worauf es also ankommt und klarerweise der Sinn der ganzen Dichtung beruht: dem eigentlichen Nacht- und Sternenhimmel fehlt die Venus, der nur die Grenzstunden gehören.

Die Etymologie von Kae ist dunkel. Erwähnt sei, daß pol. „ka“ „brennen“, „glühen“ von Feuer und Lampe bedeutet.

Kae in Samoa.

Von Samoa gibt es drei Aufnahmen über die Geschichte des Kae oder, wie er dort heißt, 'Ae: Turner 110, v. Bülow, I. A. E. XIII 1900, 67 und Kraemer 128 und 130.

1. Bei Turner, der die Erzählung nur beiläufig als einen Beitrag zum früheren Vorhandensein des Kannibalismus auf Samoa mitteilt, ist 'Ae ein Tonganer, der den samoanischen Häuptling Tinilau besucht und zwei Schildkröten von ihm geliehen erhält. Daß sie zur Fahrt benutzt werden, steht nicht dabei, nur soll 'Ae sehr sorgfältig mit ihnen umgehen. Er tötet sie und veranstaltet mit seinen Freunden in Tonga ein Fest, wo sie verzehrt werden. Durch das Erscheinen einer blutigen Welle am Strand erfährt Tinilau das Geschehene. Er beruft alle Rachegötter von Savaii, und diese gehen nach Tonga, finden 'Ae um Mitternacht im tiefen Schlaf, nehmen ihn auf, bringen ihn nach Samoa und legen ihn im Vorderraum von Tinilaus Haus nieder. Beim Hahnenkrähen erwacht 'Ae und sagt

mit lauter Stimme: „Ei, dieser Hahn kräht gerade so wie der des Schweins, bei dem ich lebte!“ Tinilau rief von seinem Zimmer aus: „Hatte der Mann, bei dem du lebstest, solch einen Vogel?“ „Jawohl, das Schwein hatte gerade so einen!“ Und so redete 'Ae weiter von dem „Schwein“ und seinen Schildkröten. Als es heller wurde, sah er nach dem Dach hinauf und sagte: „Das sieht auch gerade so aus wie in dem Haus des Schweins, bei dem ich lebte!“ Allmählich, als es immer heller wurde, kam es ihm aber zu seinem Schrecken zum Bewußtsein, daß er auf irgendeine Weise in das Haus des Tinilau selbst gelangt war, und daß dieser in dem nächsten Zimmer weilte. Er wurde getötet und im Backofen gebacken. Sprichwörtlich sagt jemand, wenn er aus Versehen oder mit Absicht etwas nimmt, was einem anderen gehört, in entschuldigender Weise: „Ich bin wie 'Ae.“

Abgesehen von den unverständlichen Schildkröten haben wir hier eine sehr hübsche Parallele zu der neuseeländischen Sage. Die Erklärung mit dem Abendstern erfährt durch die Vorgänge beim allmählichen Erwachen des Tages eine sehr schöne Bestätigung. Auch ist es wichtig, daß 'Ae nicht in denselben Raum wie Tinilau gebracht ist, sondern in dem Vorraum liegt: der Raum, das Haus des Mondscheins, ist getrennt von dem des Dämmerlichts.

2. Am ausführlichsten ist die Episode des Tingilau bei Bülow behandelt. Vor allem finden wir hier 'Ae als einen Mann aus Viti, der nach Savaii zum Besuch kommt und später zum Tode von Viti nach Savaii zurückgeholt wird. Der Abendstern wird also von Westen, wo er zu Bett geht, nach dem morgendlichen Osten Savaii gebracht, wo er aufgehend stirbt. Ich gebe noch einige Einzelheiten.

Sina, die Schwester des Tingilau, hat die Fische des Bruders aufgegessen und ihm dafür zwei Schildkröten geboren, namens Le Utuutu und Tonga. In jenen Tagen weilte bei dem Tingilau der Tulafale oder Sprecher 'Ae von Viti. Tingilau beschenkte ihn mit feinen Matten, als er nach Viti zurückkehren sollte. Da sagte 'Ae, es möchten ihn die beiden Schildkröten nach Hause geleiten. Tingilau schärfte ihm ein, er möge für die Kinder seiner Schwester Sorge tragen. Hier haben wir also statt des Walfisches zwei Schildkröten, wie wir in der mq. Geschichte der Hina-Vainoi zwei Delphine haben, welche die Brüder, nicht wie hier die Kinder der Hina sind. In Viti angekommen, verlockte 'Ae die Fische, daß sie in niedriges Wasser gerieten, und rief den Vitiern zu, sie möchten hingehen und sie töten. So wurde Le Utuutu erschlagen, während Tonga entkam. Tingilau düstete nach Rache. Ihm befreundete Aitu machten sich auf den Weg, hoben während der Nacht den 'Ae auf, brachten ihn herbei und legten ihn schlafend in des Tingilau Haus. Als der Anbruch des Tages herannahte, sagte Tingilau, er möge erwachen, damit sie sich unterhielten über den Häuptling Tingilau, der in Samoa lebt. 'Ae richtete sich auf und dachte, Tui-Fiti sei es! Er erzählte und schimpfte in bösen Ausdrücken über Tingilau. Da krähte der Hahn. „Gerade so kräht auch der Hahn des Schweins, bei dem ich in Samoa war!“ Da wurde es hell, der Tag brach an, da erkannte 'Ae den Tingilau. Deshalb sagte 'Ae: „Ich sitze hier zwar vor dir, ich bin aber 'Ae!“ Dieser Rednerausdruck wird noch heute häufig gebraucht in dem Sinn, daß der Betreffende sich schuldig fühlt. Da machte Tingilau sich daran und erschlug den 'Ae. Er löste ihm die Fingernägel ab und die Nägel der Füße. Er grub die Augen aus. 'Ae war tot. Es wird in Amoa auf Savaii heute noch der Tümpel des 'Ae gezeigt, „wo er zu Tode gemartert sein soll“.

Auch hier bleibt die Deutung mit dem Abendstern sehr gut brauchbar. Sie erhält einen neuen Zug durch die Todesart, die in der Ablösung der Nägel und dem Ausgraben der Augen das Verschwinden der Strahlen und

das Erlöschen des Sternauges wiedergibt. Besonders wertvoll aber erscheint mir die Herleitung des 'Ae aus Viti. Es entspricht dem Wesen des Vorgangs, wenn der Abendstern aus dem abendlichen Westen schlafend herbeigeht wird, da er ja in der Nacht nicht sichtbar ist und am Morgen im Osten erwacht. Auf der anderen Seite berührt es seltsam, wenn man hier Savaii das pol. Westende als den östlichen und Viti, die Inseln des Aufgangs, als den westlichen Schauplatz findet. Man begreift, daß die Samoaner für ihre Unterwelt einen anderen Namen gebrauchten als Savaii und einen anderen Namen als Viti.

3. Bei Kraemer ist 'Ae wiederum ein Tonganer, und die beiden Schildkröten heißen Utuutu und Tonga. „Der Dämon von Salelologa brachte den 'Ae von Tonga zum Tingilau in Amoa, und er schlug den 'Ae tot.“

Die beiden Schildkröten werden als die Nahrungsquelle von Amoa bezeichnet und deshalb von Tingilau dem 'Ae besonders empfohlen! In dieser „Nahrungsquelle“ könnte man noch eine Erinnerung an die Urbedeutung der nächtlichen Dunkelheit erblicken, die den Lichtgeistern als Nahrung dient. Es ist nur sehr verwunderlich, daß hier die Schildkröte statt des Walfisches eintritt. Diese Merkwürdigkeit wird aber gemildert, wenn man bedenkt, daß nur die Schildkröte Utuutu gegessen wird, und daß utuutu sehr deutlich an tutū erinnert, was im Samoanischen Walfisch bedeutet! utuutu wird von Bülow übersetzt „Wassermarke am Strand“. Aber er selbst fügt schon hinzu, daß tutū der Walfisch heißt und bezieht es auf neuseeländischen Namen des Walfisches Tutu-Nui.

Kae von Atuona erregt durch sein Glück beim gemeinsamen Fischfang die Eifersucht seines Schwagers Tanaoa. Tanaoa veranlaßt ihn durch eine List, in die See zu springen und rudert schleunigst davon, während Kae sich durch Schwimmen rettet und bei Taaoa landet, 1—8. Er nimmt dort eine Frau und erhält von ihr ein Töchterchen. Diesem schert er eines Tages das Haar im Bach, den Tadel der Großmutter erregend, daß er einen profanen Ort statt des Tapuplatzes gewählt habe. Mit dem Haifischzahn hinter dem Ohr, den er zum Haarscheren gebraucht hatte, nimmt er an einem Schwimmfest zwischen den Tiu und Ahu-Tini teil und wird von einem Hai verschlungen, 9—17.

Im Traum erinnert ihn die Mutter an den Haifischzahn. Er schneidet den Fisch auf und landet auf der Insel Vainoki, wo die Nuku-Mau-Toe wohnen. Dies sind sämtlich Frauen, die keinen Mann kennen, sich an Pandanuswurzeln begatten und nur Mädchen gebären. Die Geburt erfolgt durch den Kaiserschnitt, den zwei alte Göttinnen vornehmen, und endet immer mit dem Tode der Mutter, 18—23.

Die Königin Hina, durch einen Traum geleitet, sucht Kae auf, nimmt ihn mit sich und hält ihn versteckt, 24—35. Die anderen Frauen schöpfen Verdacht, da sie bei dem Verkehr zwischen Hina und Kae ganz andere Laute hören, als sie selbst von ihrem Ergötzen an Pandanuswurzeln her kennen, 36—42.

Eine Frau soll gebären und aufgeschnitten werden. Kae, der darüber unterrichtet wird, lehrt Hina die menschliche Methode der Entbindung (pressen, Stricke zum Festhalten, Bündel als Dammstütze, Wasserabfluß, Zerschneiden der Nabelschnur), und Hina führt seine Vorschriften aus: die Mutter bleibt am Leben, und das Kind kann nun gesäugt werden. Die beiden Göttinnen, die Geburtshelferinnen der alten Schule, entfernen sich wütend, 43—68.

Kae wird, als er Brotfrüchte holt, von einer Frau bemerkt; sie macht ihm eine lebhaftes Liebeserklärung, doch Kae widersteht. Aber das Versteckspielen ist nun zu Ende, 69—84.

Hina wird schwanger. Als sie eines Tages das übliche Bad in der Brandung genommen hat und Kae sie laust, finden sich graue Haare. Am nächsten Tage nehmen beide ein Verjüngungsbad, indem sie auf dem Schwimmbrett mit der siebenten Welle in das Meer gleiten. Kae bleibt gänzlich unverändert, die göttlich geartete Hina aber „zerschellt“: sie wird als weiche Masse an Land geworfen, muß ihren Leib in der Sonne am Strand härten, ist alsdann aber zum jungen Mädchen umgewandelt, 85—103.

Der alte Kae wird melancholisch. Es verlangt ihn nach der Heimat zurück, wo er für den kommenden Sohn arbeiten will. Der Sohn soll Hina-Tuu-O-Kae genannt werden. Hina ruft ihren Bruder, den großen Delphin Tunua-Nui, herbei und unterweist Kae, wie er ihn durch Tritte vorwärts und durch einen Schlag auf die Wange seitwärts treiben soll. Bei einer Anzahl Fiti-Inseln, die Hina aufzählt, soll der Delphin vorwärts, bei der letzten soll er eine Wendung machen; ebenso weiterhin bei dem ersten Felsen des Kap Mata Fenua, dem Ostpunkt von Hivaoa getrieben werden. Bei dem letzten Felsen soll er einen Schlag auf die Wange erhalten, damit der Fisch sich mit dem Kopf nach draußen wendet und der Schwanz gerade auf den Strand bei Taaoa gelangt, wo Kae herunter zu klettern hat. Also geschieht es. Hina hört von ihrer Insel her an den Lauten des Fisches, daß Kae die richtigen Mittel anwendet. Der Fisch kehrt zurück nach Vainoki, 104—123.

Kae arbeitet für seinen Sohn, er macht ihm ein Bad, er legt Pflanzungen an und züchtet Hühner und Schweine. Das Kind, das geboren wird und heranwächst, erfährt im Spiel mit den kleinen Gefährtinnen auf der Insel, daß ihm ein Makel anhaftet: es hat einen Vater, den Kae, den Naiki aus Atuona. Die Mutter sucht sich mit der Redensart, sein Vater sei die Ferse (136), herauszureden, als der Knabe aber die Nahrung verweigert, erzählt sie ihm alles und entschließt sich, ihn ziehen zu lassen. Sie ruft ihren zweiten Bruder, den kleinen Delphin Tunua-Iti, herbei und gibt dem Hina-Tuu-O-Kae dieselbe Belehrung wie einst dem Vater, 124—156. Der Junge vergißt, den Fisch zu treten und zu schlagen, so daß das Tier seine Kräfte verliert, sich bei der Ankunft vor Hivaoa nicht mit dem Kopf zum Meere zu wenden vermag und bei Taaoa auf den Strand gerät. Vergeblich versucht der Knabe ihn in das Wasser zu schieben, der Fisch verendet, 157—163.

Der kleine Kae begibt sich an Land und begeht lauter Unfug in der Pflanzung, die für ihn selbst angelegt ist, auf dem Wege von Taaoa nach Atuona, während die Wächter ihm immer sagen, daß diese Dinge für das Mavaefest des Hina-Tuu-O-Kae bestimmt seien und er ausruft, sie gehörten ihm! Er plantscht in dem Bad, er wirft die Schweine und Hühner, er zerbricht die Bastbäume, er schlägt schließlich gar die große Festtrommel. Er wird gefangen genommen und auf den Befehl von Kae in eine Grube geworfen, um gebraten zu werden, 164—186.

Die Mutter Hina, der Blutflecken auf die Brust treten, wird der Gefahr bewußt, sie fleht die beiden Großmütter, Te-Auti und Te-Auta, um Hilfe an. Schnell eilen die beiden nach Hivaoa über Land, indem sie an die Weiberinsel Vainoki die sämtlichen Inseln der Nordwestgruppe und schließlich Hivaoa anfügen. Am Westkap Kiukiu steigen sie die Berge hinauf, die das Atuona-Tal beherrschen und erheben dort auf der Höhe laute Klagen und Verwünschungen, als sie unten den brennenden Ofen bemerken, 187—195.

Schleunigst zog Kae den Sohn, der sich störrisch wehrte, aus der Grube und liebte ihn, als die Großmütter seinen Namen nannten. Der Knabe blieb bei dem Vater, das Mavaefest wurde feierlich begangen und alles verzehrt, was früher vorsorglich beschafft war, 196—200.

Kae.

Erzählerin Taua-Hoka-Ani in Atuona.

1. Kae lebte mit seiner Gattin Hina-A-Makau¹⁾ und seinem Schwager Tanaoa-A-Makau. 2. Beide gingen auf den Bonitofang. Sie fanden die Bonitos und legten sie in das Kanu hinein: zwanzig Bonitos von Kae, zwei von Tanaoa. 3. Tanaoa aber dachte: zwanzig sind von ihm, zwei sind von mir. Tanaoa warf das Ruder in die See. 4. Sagte Tanaoa: „Kamerad, unser Ruder ist hineingefallen!“ Kae schwamm aber nicht hinterher. 5. Tanaoa warf den Wasserschwöpfer hinaus und sagte wiederum: „Kamerad, unser Wasserschwöpfer ist hineingefallen! Mach schnell hinterher!“ 6. Kae sprang aus dem Kanu heraus und schwamm nach dem Wasserschwöpfer. Kae schwamm und schwamm und schwamm. 7. Tanaoa ruderte das Kanu und landete in Atuona. 8. Kae landete bei Ae-Hoa²⁾. Er stieg hinauf und kam nach Taa-Oa. 9. Er sah Peui-Kau, beide lebten dort miteinander. 10. Ein Kind entsproß und wurde geboren, ein Mädchen. Hiva-Ani war der Name des Mädchens. 11. Sie zogen sie beide auf, die Tochter wuchs heran. 12. Man rüstete ein Fest für Tiu und Ahu-Tini³⁾, ein Seefest mit Schwimmspielen (taiaa). 13. Sagte das Weib zu dem Gatten: „Ach, was unsere Tochter für häßliches Haar hat⁴⁾!“ 14. Kae nahm das Mädchen, er brachte es aber nicht zum Tapu-Platz, er schor es in dem Bach. 15. Die beiden Großmütter Uehine-Hakuo und Uehine-Hakue sahen es und sagten: „Der Kopf des kleinen Mädchens wird an einem profanen Ort geschoren!“ 16. Kae steckte den Haifischzahn sich ins Ohr. 17. Und sie gingen zu dem See-Schwimmfest. Kae geriet in den Rachen eines Hais. 18. Kae dachte nicht an den scharfen Zahn in seinem Ohr. 19. Er träumte von seiner Mutter. Die Mutter fragte: „Was für ein Ding hast du in deinem Ohr?“ 20. Da besann sich Kae und nahm den Haifischzahn aus seinem Ohr. Kae schnitt den Leib des Fisches auf. 21. Der Fisch hatte Schmerzen und warf sich herum, Kae kam aus dem Leib des Fisches heraus. 22. Er landete in Vai-Noi⁵⁾ bei der Sippe der Nu-Mau-Toe. 23. Er ging hinauf in die Schlinggewächse und wärmte sich. 24. Es träumte aber Hina-I-Vai-Noi, Kae sage ihr: komm her zu mir! 25. Hina-I-Vai-Noi erwachte und dachte: das Ding in meinem Traum war ein Mann. 26. Hina ging hinab zum Strand. Sie sah Kae. 27. Sie fragte Kae: „Ich frage die Frage, was für ein Mann du bist?“ 28. Sagte Kae: „An mir, an dem Fremden ist es nicht, den Namen zu sagen? — an dir ist es, der du hier Herr bist!“ 29. Und das Weib erklärte: „Ich bin die Hina-I-Vai-Noi.“ 30. Und der Mann erklärte: „Ich bin Kae.“ 31. „Laß uns beieinander wohnen!“ 32. Sagte Kae: „Wo ist dein Haus?“ 33. Sagte die Frau: „Droben.“ 34. Die Frau stieg hinauf auf der Straße, der Mann durch den Busch. 35. Beide kamen zum Hause, und die Frau versteckte Kae. 36. Hina lag mit Kae. Hina stöhnte vor Wonne, es stöhnten alle die Weiber, die bei den Pandanus lagen. 37. Alle die Weiber hörten das Stöhnen anderer Art der Hina-I-Vai-Noi. 38. Sie sagten: „Anders stöhnen wir alle, anders stöhnt Hina.“ 39. Es fragten alle die Weiber: „He, Hina! Wie ist dein Ast? Steht dein Ast nach oben?“ 40. Sagte Hina: „Wie ist euer Ast?“ 41. Sagten alle die Weiber: „Ein Ast, der nach unten steht.“ 42. Ein Weib aber sagte: „Ich glaube, es ist ein Mann mit Hina.“ 43. Es kam eine Botin zu Hina: „Da ist eins von uns Weibern in Wehen.“ 44. In dem Haus der mit einem Kinde schwangeren Frau erschienen die zwei Göttinnen. 45. Po-Hini und Po-Hana hießen die zwei Göttinnen. 46. Kae sagte: „Was bedeutet das?“ Sagte die Gattin: „Eins unserer Weiber wird von einem Kind entbunden, sie sollen sie aufschneiden.“ 47. Sagte wiederum Kae: „Weshalb der Brauch des Aufschneidens?“ 48. Sagte Hina: „Eine Entbindung ist kein Vergnügen. Das ist mit uns nicht anders, wir schneiden immer auf.“ 49. Da sagte Kae zu Hina: „Geh sogleich hinauf zur Entbindung.“ 50. „Wenn du in dem Haus angekommen bist, binde einen Strick, ein Ende an die Vorderwand, ein Ende an die Hinterwand.“ 51. „Mach den Platz zurecht für die Geburt des Kindes. Rolle ein Bündel aus dem Schurz und leg es unter das Gesäß.“ 52. „Laß ein paar Personen, die eine hinten, die andere vorn sitzen.“ 53. „Du wirst sehen: das Wasser fließt, die Hülle platzt und hinterher kommt das Kind.“ 54. Darauf ging Hina hinauf und kam in dem Haus der schwangeren Frau an. 55. Hina sah die Göttinnen, die das Kind heraus schneiden. Sie sagte: „Einen Augenblick! Hört auf!“ 56. Hina nahm einen Strick und band ihn an im Hause. 57. Sie machte den Platz für die

¹⁾ Makau ist der Vater von Hina und von Tanaoa.

²⁾ Ae-Hoa „Freundes-Kap“, Landvorsprung bei Taaoa am Canal du Bordelais.

³⁾ Die Tiu und die Ahu-Tini waren zwei Sippen von Taaoa.

⁴⁾ Das Haar war zu lang, deshalb häßlich.

⁵⁾ Nuk. Vai-Noki, Nuku-Mau-Toe. Nur Frauen bewohnen die Insel, sie gebären durch den Kaiserschnitt Mädchen.

⁶⁾ Die Pandanuswurzel nach unten gerichtet, im Gegensatz zum erigierten Penis.

Geburt des Kindes zurecht. Sie packte den Schurz vor den After. 58. Sie brachte ein Weib nach hinten, ein Weib nach vorn. Sie sagte: „Nun drückt!“ 59. Sie drückten, das Wasser floß, die Hülle platzte, hinterher kam das Kind. 60. Sie nahm den scharfkantigen Stein und zerschnitt die Nabelschnur. 61. Sie band das Ende der Nabelschnur¹⁾ an die Zehen der Mutter an. 62. Die Mutter schüttelte die Nachgeburt, sie fiel heraus. 63. Die Göttinnen waren erzürnt: „Woher kommen diese neuen Sachen hierher zu uns?“ 64. Die Weiber aber dachten: Hina hat einen Mann. 65. Hina ging zu dem Gatten. 66. Sagte der Gatte: „Ist dein Kind geboren?“ Sagte Hina: „Ja. Ohne dich würde unsereins gestorben sein.“ 67. Sagte Kae: „So ist es immer! Man drückt das Kind und es wird geboren.“ 68. „Unser Brauch ist, die Brust zu geben — mit euerm Brauch, die Mutter aufzuschneiden, daß sie stirbt, wo bleibt die Brust für das Kind?“ 69. Sie lebten miteinander. Es gab nichts mehr zu essen. 70. Sagte Kae zu der Gattin: „Geh hinauf und halt die Weiber zurück! Ich werde es besorgen, auf unsere Brotfruchtbäume zu steigen.“ 71. Die Gattin ging hinauf und hielt alle die anderen Weiber zurück. 72. Eine Frau jedoch ging durch den Busch hinab und sah Kae auf dem Brotfruchtbaum. 73. Sagte die Frau: „Ah! der Mann!“ 74. Kae stieg von dem Brotfruchtbaum herunter, ergriff die Brotfrüchte und trug sie zum Hause. 75. Die Frau war zuerst an dem Eingang. Kae legte die Brotfrüchte nieder. 76. Das Weib umklammerte Kae und sagte: „Laß uns beide zusammenliegen!“ 77. Sagte Kae: „Nein! Damit Hina-I-Vai-Noi uns beide fände!“ 78. Das Weib war hartnäckig und sagte: „Laß uns beide zusammenliegen! Laß uns beide zusammenliegen! Du bist ein schöner Mann!“ 79. Wiederum sagte Kae: „Nein! Damit uns beide mein Weib fände!“ 80. Selbes Weib stieg hinauf durch den Busch, Hina ging hinab zu Kae. 81. Selbes Weib kam bei ihren Freundinnen an und sagte: „Hina hat einen Gatten! Der Mann ist schön, schön, schön! Er ist lieb, lieb, lieb! Er ist wundervoll, wundervoll, wundervoll! Sein Gesicht ist reizend, reizend!“ 82. Alle Weiber sagten: „Unsere Freundin ist schlecht, ganz allein mit dem Mann zu liegen. Uns gibt sie ihn nicht her!“ 83. Von nun ab lebten Hina und Kae in Ordnung. 84. Es sproß ein Kind. Sie gingen hinab, um im Meer zu baden. 85. Die Frau setzte den Rücken den Wogen der Brandung aus²⁾. 86. Als sie fertig war, ging sie hinauf zum Ufer und wärmte sich. 87. Sagte die Frau: „Lause meine Läuse!“ Sagte der Mann: „Uralterschwach bist du!“ 88. Beide gingen hinauf in ihr Haus. Sie sagte zu dem Gatten: „Ich werde das Kokosöl für uns beide machen³⁾.“ 89. Am anderen Morgen erwachte die Frau und gab sich daran, das Kokosöl zu bereiten. 90. Sie bereitete das Kokosöl, sie rüstete die Kleider, sie rüstete den Mönnerschurz und den Weiberschurz. 91. Am folgenden Morgen gingen sie beide hinab. Sie gab dem Mann das Schwimmbrett. 92. Sie sagte: „Sieben Wellen, dann gleite!“ 93. Der Mann schwamm ins Meer, er schaute nach den Wogen der Brandung und zählte: die erste, die zweite, die dritte, die vierte, die fünfte, die sechste, die siebente . . . er ließ sich gleiten. 94. Die Woge flutete von See, die Woge flutete von Land, es trafen sich die Wogen, aber der Mann zerschellte nicht. 95. Sagte die Frau: „Es ist genug! Komm herauf!“ Und er ging hinauf und ruhte sich aus bei der Gattin. 96. Sagte die Gattin: „Salbe dich mit dem Kokosöl, schürze den Schurz, kleide dich in das Kleid!“ 97. Sagte wiederum die Gattin zu dem Gatten: „Fürchte dich nicht um meinetwillen, wenn ich auf den Strand geworfen werde, nimm mich auf! Salbe mich mit dem Kokosöl, gib mir Kleid und Schurz!“ 98. Und die Frau schwamm in See. Sie schaute nach den Wogen der Brandung, sie zählte: die erste, die zweite, die dritte, die vierte, die fünfte, die sechste, die siebente . . . sie ließ sich gleiten. 99. Die Seewoge und die Landwoge trafen sich, Hina zerschellte. Die See warf Hina an Land. 100. Kae lief herbei, er nahm sie auf, trug sie hinauf. Er salbte die Gattin mit dem Kokosöl und gab ihr Kleid und Schurz. 101. Sie wurde hart. Sagte Hina zu dem Gatten: „Laß uns hinaufgehen!“ 102. Sagte die Gattin: „Geh doch voraus!“ Sagte der Gatte: „Geh du voraus, ich gehe hinter dir!“ Sie stiegen beide hinauf. 103. Kae aber betrachtete die Gattin, die wie ein junges Mädchen war. Sie hielten an an der Haustür. 104. Kae weinte und sagte: „Ich sterbe hier! Doch du hast es gesagt, mein Weib, ich sei uralterschwach, urlebendig seist du!“ 105. Sagte die Gattin: „Was soll's, wenn wir einmal so sind?“ 106. „Es ist gut! Ich gehe in meine Heimat!“ 107. Sagte die Gattin: „Auf welche Weise?“ 108. Sagte wiederum Kae: „Ich auf deinem Bruder, mein Weib. Bleibe ich hier, kann ich nicht für mein Kind arbeiten!“ 109. In der Nacht weinten beide. Am anderen Morgen gingen sie zum Strand. 110. Hina rief: „He Tunua-Nui! Komm hierher!“ 111. Tu-

¹⁾ Die Nabelschnur wird angebunden, damit sie nicht zurückgeht.

²⁾ Die Schwangeren baden mit dem Rücken gegen die Brandungswellen ein- oder zweimal die Woche, namentlich im letzten Monat.

³⁾ Hina findet graues Haar bei Kae und fürchtet, an ihm zu sterben. Beide nehmen nun, Kae jedoch ohne Erfolg, ein Verjüngungsbad.

nua-Nui kam an bei der Schwester. 112. Kae belehrte die Gattin und sagte: „Wenn unser beider Kind geboren ist, gib ihm den Namen Hina-Tuu-O-Kae.“ 113¹⁾. Die Gattin belehrte Kae: „Bei Fiti-Kahakaha gibst du deinem Schwager einen Tritt! Bei Fiti-Koko gibst du deinem Schwager einen Tritt²⁾! Bei Fiti-Tua-Pahu gibst du deinem Schwager einen Tritt! Bei Fiti-Too-I-Ani gibst du deinem Schwager einen Tritt!“ 114. „Bei Fiti-Taaiai gibst du deinem Schwager einen Schlag auf die Wange!“ 115³⁾. „Bei Noni-Tu und Noni-Haka gibst du deinem Schwager einen Tritt! Bei Papa-O-Tani-Oho gibst du deinem Schwager einen Tritt! Bei Numi-Evaeva gibst du deinem Schwager einen Tritt! Bei Motu-O-Fio gibst du deinem Schwager einen Tritt! Bei Pahi-O-Taa gibst du deinem Schwager einen Schlag auf die Wange!“ 117. Der Gatte stieg auf den Rücken des Fisches. 118. Bei Fiti-Kahakaha gab er einen Tritt, die Gattin hörte: huh!! Bei Fiti-Koko gab er einen Tritt, die Gattin hörte: huh!! Bei Fiti-Te-Toume gab er einen Tritt, die Gattin hörte: huh!! Bei Fiti-Tua-Pahu gab er einen Tritt, die Gattin hörte: huh!! Bei Fiti-Too-I-Ani gab er einen Tritt, die Gattin hörte: huh!! 119. Bei Fiti-Taaiai gab er einen Schlag auf die Wange, die Gattin sagte: „Ah! er hat einen Schlag auf die Wange gegeben⁴⁾, und der Kopf des Fisches kehrte sich nach draußen.“ 120. Bei Noni-Tu, bei Noni-Haka gab er einen Tritt, die Gattin hörte: huh!! Bei Papa-O-Tani-Oho gab er einen Tritt, die Gattin hörte: huh!! Bei Numi-Evavea gab er einen Tritt, die Gattin hörte: huh!! Bei Motu-O-Fio gab er einen Tritt, die Gattin hörte: huh!! Bei Pahi-O-Taa gab er einen Tritt, die Gattin hörte: huh!! 121. Bei Mata-Fenua-Evaeva gab er einen Schlag auf die Wange, die Gattin sagte: „Der Kopf des Fisches kehrte sich nach draußen.“ 122. Der Schwanz des Fisches richtete sich gerade nach Taa-Oa, Kae sprang an Land. 123. Der Fisch kehrte zurück nach Vai-Noi. 124. Kae schaffte die Arbeit. Er baute ein Badebecken. 125. Als das Bad fertig war, zog er den Mauerwall. 126. Als der Mauerwall fertig war, legte er darin eine Pflanzung an von Hiapo, Papiermaulbeerbaum, Schößlingen, züchtete er Schweine, pflanzte er Kawa, züchtete er Hühner. 127. Er sagte: „Für das Mavae-Fest von Hina-Tuu-O-Kae!“ 128. Als er die Pflanzung fertig angelegt hatte, lebte Kae nur so dahin. 129. In Vai-Noi wurde das Kind geboren. Die Frau zog das Kind auf. 130. Es wuchs heran. Es ging aber an den Strand, Früchtewerfen spielen. 131. Bei dem Werfen der Früchte traf Hina-Tuu-O-Kae die eine und die andere. 132. Da weinten alle die Mädchen: „Du bist stärker als wir! Wem gehörst du? Den Naiki in Atuona! Dein Vater ist Kae!“ 133. Der Knabe ließ das Spiel, ging hinauf und weinte bei der Mutter. 134. Sagte die Mutter: „Was hast du zu weinen?“ 135. „Ich bin durch die Mädchen beschimpft worden: Wem gehörst du? Den Naiki in Atuona! Dein Vater ist Kae!“ 136. Sagte die Mutter: „Er ist nicht dein Vater. Dein Vater ist Tuke-Vaevae (Ferse)⁵⁾.“ 137. Das Kind lief in das Haus hinein, legte sich hin und fühlte sich krank. 138. Die Mutter kochte das Essen und sagte zu Hina-Tuu-Kae: „Da hast du dein Essen. Iß!“ 139. Sagte das Kind: „Nein! Ich bin sehr krank.“ 140. Er blieb liegen und aß sein Essen an diesem Tage nicht. Sie schliefen in der Nacht. 141. Am anderen Morgen sagte die Mutter: „Iß das Essen!“ Sagte das Kind: „Nein!“ 142. Jetzt jammerte die Mutter das Kind. „Iß nur dein Essen, dann sprechen wir zusammen!“ 143. Da stand das Kind auf und aß sein Essen. Als das Kind das Essen gegessen hatte, war ihm besser zumute. 144. Da sagte die Mutter: „Es ist wahr. Dein Vater gehört zu den Naiki in Atuona.“ 145. „Wie sollten wir beide uns dorthin finden? Ein anderes Land ist Atuona, ein anderes Land Vai-Noi.“ 146. Sagte das Kind: „Auf welche Weise ist denn dieser Mann nach Atuona gegangen?“ 147. Sagte die Mutter: „Er ist durch das Meer geschwommen.“ Sagte das Kind: „O nein! Gesteh es mir doch!“ 148. Sagte die Mutter: „Getragen von dem Vater, von Tunua-Nui.“ 149. Sagte das Kind: „Ich kann von Tunua-Iti getragen werden.“ Sie schliefen in der Nacht. 150. Am anderen Morgen gingen sie zum Strand hinab. 151. Sie riefen Tunua-Iti. Tunua-Iti kam an. 152. Sagte die Schwester: „Du sollst den Neffen tragen!“ 153. Die Mutter belehrte das Kind mit den Worten: „Bei Fiti-Kahakaha gibst du deinem Papa⁶⁾ einen Tritt! Bei Fiti-Koko gibst du

¹⁾ Der Tritt soll vorwärts, der Wangenschlag nach der Seite treiben. Betreffs der Fiti-Inseln in 113 und 114 vgl. die „Urinseln“.

²⁾ Bei der Reise ist hier noch Fiti-Te-Toume eingefügt.

³⁾ Papa-O-Tani-Oho usw. bis Mata-Fenua sind alles Knochen aus dem Kampf des Pou-Maka und Mata-Fenua, am Ostende von Hivaoa gelegene Felsen. Der Fisch kommt also von Osten.

⁴⁾ Hina hört den Schlag.

⁵⁾ Ist der Vater unbekannt, sagt man: der Vater ist „po-mahina“ die „Mondnacht“ oder wie hier „Ferse“, angeblich, weil die sitzende nackte Frau mit der Ferse die Scham verdeckt.

⁶⁾ D. h.: Oheim.

deinem Papa einen Tritt¹⁾! Bei Fiti-Tua-Pahu gibst du deinem Papa einen Tritt! Bei Fiti-Too-I-Ani gibst du deinem Papa einen Tritt!“ 154. „Bei Fiti-Taaiai gibst du deinem Papa einen Schlag auf die Wange!“ 155. „Bei Noni-Tu und Noni-Haka gibst du deinem Papa einen Tritt! Bei Papa-O-Tani-Oho gibst du deinem Papa einen Tritt! Bei Numi-Evaeva gibst du deinem Papa einen Tritt! Bei Motu-O-Fio gibst du deinem Papa einen Tritt! Bei Pahi-O-Taa gibst du deinem Papa einen Tritt!“ 156. „Bei Mata-Fenua-Ua-Eva gibst du deinem Papa einen Schlag auf die Wange!“ 157. Der Knabe stieg auf den Fisch. Bei Fiti-Kahakaha gab er einen Tritt. 158. Bei Fiti-Koko gab er keinen Tritt. Bei Fiti-Tua-Pahu gab er keinen Tritt. Bei Fiti-Too-Ani gab er keinen Tritt. Bei Fiti-Taaiai gab er keinen Schlag auf die Wange. 159. Bei Noni-Tu und Noni-Haka gab er keinen Tritt! Bei Papa-O-Tani-Oho gab er keinen Tritt! Bei Numi-Evaeva gab er keinen Tritt! Bei Motu-O-Fio gab er keinen Tritt! Bei Pahi-O-Taa gab er keinen Tritt! 160. Bei Mata-Fenua-Ua-Eva da gab er einen Schlag auf die Wange. 161²⁾). Der Fisch hatte keine Kräfte mehr, den Kopf zu wenden: er ging nach Taa-Oa hinein und geriet aufs Land. 162. Der Knabe sprang auf den Strand. Der Oheim schaute umher, wo herunterkommen. 163. Der Knabe schob den Oheim, er schob, schob, schob, der Fisch starb. 164. Der Knabe ließ ihn auf dem Strand und stieg hinauf. 165. Er kam auf seinem Weg zu dem Bad, wo der Bach mit Atabüsch³⁾ eingezäunt war. Dort wohnten einige Wächter. 166. Hina-Tuu-O-Kae sprang in den Bach hinein und plantschte. 167. Die Wächter des Bades wurden zornig: „Nicht dort in dem Bach baden! Das Bad ist für das Mavae-Fest von Hina-Tuu-O-Kae!“ 168. Der Knabe hörte es und rief: „So gehört mir dieses Bad!“ 169. Er sah Schweine, wie sie dahergingen, nahm Steine und warf sie. 170. Einige Wächter sahen es und sagten: „Die sind für das Mavae-Fest des Hina-Tuu-O-Kae!“ 171. Der Knabe dachte: „Ha! diese Schweine gehören mir!“ 172. Er sah die Hühner und warf sie, die Hühner gackerten: kaka ... Die Wächter sagten: „Wer jagt da die Mavae-Hühner des Hina-Tuu-O-Kae?“ 173. Er sah das Zuckerrohr und knickte es ... woo ... Einige Wächter sahen es: „Wer knickt hier das Mavae-Zuckerrohr?“ 174. Er sah die Papiermaulbeerbäume und brach sie. Die Wächter sahen es und sagten: „Es sind Mavae-Bäume für Hina-Tuu-O-Kae!“ 175. Er sah die Hiapo-Bäume und brach sie. Die Wächter sahen es und sagten: „Wer bricht hier die Mavae-Hiapo?“ 176. Er sah die Kawa und riß sie aus. Die Wächter sahen es und fuhren ihn an: „Wer reißt hier die Mavae-Kawa des Hina-Tuu-O-Kae aus?“ 177. Der Knabe dachte: Wo mag hier nur mein Vater wohnen? 178. Er stieg hinauf nach Hutu. Er sah die Pflanzung des Vaters, ließ aber die Streiche. 179. Er stieg hinauf nach Atuona, er sah die Pflanzung, ließ aber die Streiche. 180. Man hörte den Trommelklang von Heia⁴⁾). Der Knabe stieg hinauf und kam nach Heia. 181. Er sah die große Verwandtschaft, er schlug die Trommel. 182. Sagten die Verwandten: „Schlag doch nicht so elend die Mavae-Trommel von Hina-Tuu-O-Kae, damit Kae nicht böse wird.“ 183. Der Knabe dachte: Mir gehört diese Trommel. 184. Kae hörte (die Klänge und dachte): Wer schlägt so elend die Mavae-Trommel meines Kindes? 185. Kae ging hinab und sagte zu den Verwandten: „Woher ist dieser Knabe, der so elend die Mavae-Trommel meines Knaben schlägt? Werft ihn in die Grube!“ 186. Die Verwandten nahmen den Knaben und warfen ihn in die Grube. Der Vater kehrte in das Haus zurück. 187. Das Blut aber schoß in die Brust von Hina-I-Vai-Noi. Sagte Hina-I-Vai-Noi: „Mit meinem Kind geht es zu Ende!“ 188. Sie sagte zu den Großmüttern: „Kommt schnell ihr beiden, mit meinem Kind geht es zu Ende!“ 189. Sie fügten Vai-Noi an Eiao, Eiao an Nukuhiva, Nukuhiva an Uapou, Uapou an Uahuka, Uahuka an Fatuuka, Fatuuka an Hivaoa. 190. Die Großmütter Te Auti und Te Auta kamen an in Kiukiu. 191. Sie stiegen über die Höhen, sie kamen nach Mahia-Te-Ehi-Tau-Tahi. 192. Sie stiegen über den Gebirgskamm und kamen nach Te Ipu-Nui. 193. Sie gingen hinab von Pona-Nui und blickten nach Te Heia. 194. Sie sahen den Ofen brennen, um Hina-Tuu-O-Kae zu braten. 195. Die Großmütter wehklagten oben von der Schlucht: „Wer hat deinem Sohn, du faule, schlechte Ratte, den Namen Hina-Tuu-O-Kae gegeben?“ 196. Kae hörte sie und sagte den Verwandten: „Wartet, wartet doch! Lärmt nicht so, daß man die Worte verstehen kann!“ 197. Die Großmütter wehklagten ... Hina-Tuu-O-Kae ... Es hörte Kae, und er lief herbei zu dem Knaben in der Grube. 198. Der Vater zog den Sohn zu sich heran, um ihn zu lieblosen,

¹⁾ Fiti-Te-Toume ist hier wieder ausgelassen.

²⁾ Der Fisch kam geradenwegs von dem Ostkap Matafenua an der Südküste dahergeschossen. Er hätte sich bei Taaoa mit dem Hinterteil dem Lande zu umwenden sollen, damit Kae über den Schwanz hinabklettern und der Fisch wieder in die freie See gleiten konnte. Nun wurde er aber mit dem Kopf an die Küste getrieben und war nicht imstande, sich zu drehen.

³⁾ Atabüsche aus dem Gebirge als Schmuck das Badebecken einfassend.

⁴⁾ Heia Ort mit Festhaus hoch im Atuonatal.

aber der Sohn wollte eigensinnig in den Ofen. 199. Die Großmütter kamen an und sagten zu Kae: „Du hast den Sohn mit dem Namen Hina-Tuu-O-Kae („Kae gab ihn Hina“) anerkannt.“ 200. Da sah Kae erst recht, daß es sein Sohn war. Das Kind blieb bei Kae, sie rüsteten das Mavae-Fest. Sie verzehrten, was für das Fest beschafft war.

Namenliste zu Kae.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

Ahu-Tini, Sippe von Taaoa, 12.

Fiti-Kahakaha, Fiti-Koko, Fiti-Too-I-Ani, Fiti-Tua-Pahu, 113.

Fiti-Taai 114, Fiti-Te-Toume 118, ferne unbekannte Inseln, an denen Kae auf dem Delphin vorüberkommt.

Hina-A-Makauu 1. Frau von Kae, Tochter von Makauu.

Hina-I-Vai-Noi 24. Königin von Vai-Noki, wird Frau des Kae und Mutter von Kae-Te-Tama.

Hina-Tuu-O-Kae 112. 199 „Kae gab ihn Hina“. Sohn des Kae und der Hina, auch Kae-Te-Tama, „Kae das Kind“, „Hina-Tupu-O-Kae“ in A Hina-Vainoki. Vgl. Tregear 69 Hina te iwaiwa (presiding childbirth; Tura [caes. op.] Kal.).

Hiva-Ani 10. Tochter von Kae und Peui-Kau in Taaoa.

Kae 1. Vom Naiki-Stamm in Atuona, Gatte der Hina-Vainoki.

Makauu 1. Vater von Hina und Tanaoa.

Motu-O-Fio, Noni-Haka, Noni-Tu, Numi-Evaeva, Pahi-O-Taa, Papa-O-Tani-Oho 115, Mata-Fenua-Na-Eva 116, Felsklippen von Matafenua, dem Ostkap von Hivaoa.

Naiki 131. Stamm in Atuona, dem Kae angehört.

Nuu-Mau-Toe 22. Die Bewohnerinnen von Vai-Noki (te mataeinana Sippe).

Peui-Kau 9. Frau des Kae in Taaoa, Mutter der Hiva-Ani.

Po-Haha und Po-Hihi 45. Die beiden Göttinnen von Vainoki, die den Kaiserschnitt vornehmen.

Tanaoa-A-Makauu 1. Bruder von Kae's Frau, Sohn von Makauu.

Te Auta, Te Auti 190. Die beiden Großmütter Hinas, die die mq. Inseln von Norden nach Süden aneinandersetzen, um nach Hivaoa zu gelangen.

Tiu 12. Sippe von Taaoa.

Tunua-Iti 151. Der kleine Delphin, der den kleinen Kae nach Hivaoa trägt und am Strand verendet.

Tunua-Nui 110. Hinas Bruder, der große Delphin, der Kae nach Taaoa heimträgt. Vgl. Nsd. Tutu-Nui.

Uehine-Hakue und Uehine-Hakuo 15. Zwei alte Großmütter von Hiva-Ani.

Vai-Noi 22. Ne. Vai-Noki, die Weiberinsel.

Dordillon: noki, noi nain qui ne grandit pas, qui ne pousse pas vite, rabougri; qui exhale une mauvaise odeur. Noinoi méchant, mauvais. Eigentlich nicht Pandanus, sondern Rhizophores in Sumpfwassermorast vai noi?

Pota. (Fortsetzung von Kae.)

201. Sie zogen den Hina-Tuu-O-Kae auf. Er wurde groß. 202. Sie verheirateten ihn mit einer Frau, der Ape-Kua. Sie war eine Tochter von Maa-Kea und Hua. Beide lebten miteinander. 203. Ihnen entsproß ein Kind. Es wurde geboren, der Pota-Te-Mau (wilder Kohl — der Schatten). Sie zogen ihn auf, er wurde groß. 204. Pota geriet als Opfer in die Hände der Hatea-Motua-Sippe in Pua-Mau. 205. Ape-Kua beweinte das Kind. Sie trugen ihn davon in dem Überfall. 206. Ape-Kua zerschnitt sich den Rücken, zerschnitt sich die Brust wegen des Kindes, das sie davontrogen in dem Überfall. 207. „O mein Kind, o mein Kind! Du liefst durch das große Haus! Du trippeltest mit deinen Füßchen wie mit den Füßchen des Kua-Vogels.“ 208. „Er rannte dorthin, er rannte hierhin, Pota wurde fortgetragen. O Pohue-Peke-Au, Pota geriet in die Hände der Hatea-Motua¹⁾!“ 209. Sagte Pohue-Peke-Au: „Laß ihn nur von dem Häuptling gegessen werden!“ 210. Sagte Ape-Kua: „Du bist eine Matte!“ Ape-Kua zürnte und ging fort. 211. Sie kam nach Putanu. Sagte Ape-Kua: „Weither hinaufsteigt, hoch hinaufsteigt Ape-Kua oben nach Putanu. Gerade wächst wie der Meiebaum das Mitleid mit meinem Kinde²⁾.“ 212. Ape-Kua rief den Koe-Taa-Koe: „Ach! Pota geriet in die Hände der Hatea-Motua!“ 213. Sagte Koe-Taa-Koe: „Laß ihn nur von dem Häuptling gegessen werden!“ Sagte Ape-Kua: „Du bist eine Matte!“ 214. Sagte

¹⁾ Ape-Kua wendet sich vergeblich an ihren Bruder Pohue-Peke-Au und schimpft ihn „Matte“.

²⁾ Putanu hoch im Tal von Atuona. meie, pol. maire: Schnitzel von der Rinde als wohlriechender Kranz gewunden. Der Schmerz steigt ihr im Leib auf wie der gerade Schaft der Pflanze.

Ape-Kua: „Kape-Tu-Mana-Vai! Nuinui-Puatea! Pota geriet in die Hände der Hatea-Motua!“ 215. Sagte Nuinui-Puatea: „Laß ihn nur von dem Häuptling gegessen werden!“ „Du bist eine Matte.“ 216. Sagte Ape-Kua: „Namu-Fau-Tahoa! Pota geriet in die Hände der Hatea-Motua!“ 217. Sagte Namu-Fau-Tahoa: „Laß ihn nur von dem Häuptling gegessen werden!“ Sagte Ape-Kua: „Du bist eine Matte!“ 218. Ich glaubte von euch, ihr würdet mein Kind rächen!“ 219. Ape-Kua ging fort und kam nach Niuniu-Kua¹⁾. Sie riß den Firstbalken des Hauses aus, setzte ihn in Brand und legte ihn auf den Kopf. 220. Sie ging nach Hana-Uaua²⁾. Sie kam an in Metiti. Sie rief Etia. 221. „Oh Etia! ach, Pota geriet in die Hände von Hatea-Motua!“ „Geh, geh doch und wirf das Feuer von deinem Kopf!“ 222. Sie warf das Feuer fort. Der Bruder sagte: „Sonst könntest du nicht vor Freude umherspringen, das Kind gerächt zu sehen.“ Da atmete Ape-Kua ruhig. 223. Der Bruder ging fort zu seinen Verwandten und sagte: „Packt die Popoi, wir werden heute fortgehen!“ 224. Am selben Tage gingen die Leute fort, und im Gehen flochten sie die Stricke³⁾ für das Kanu. 225. Sie kamen nach Hana-Te-Mano⁴⁾, sie fanden die Streben des Auslegers, die Seitenstangen (zur Befestigung der Wandbretter). 226. Sie kamen nach Hana-Tea. Sie schnitten den Bug und den Ausleger. 227. Sie gingen nach Taa-Oa. Sie schnitten die beiden Seitenbretter und den Stern. 228. Sie gingen nach Hutu. Sie sahen einen Temanu-Baum, ihn schnitzten sie einen Tag, zwei Tage, drei Tage, bis das Kanu fertig war. 229. Hatea-Motua fragte Pota: „Kannst du Aniani-Te-Ani⁵⁾ fällen?“ Sagte Pota: „Ja!“ 230. „Daß die Früchte in die Luft springen?“ Sagte Pota: „Ja!“ 231. „Daß die roten Libellen auffliegen?“ Sagte Pota: „Ja!“ 232. „Kannst du den Platzregen des Peuatete machen?“ Sagte Pota: „Ja!“ 233. „Daß (von dem angeschwollenen Bach) der ganze Wald mit den Schmetterlingen darauf umstürzt?“ Sagte Pota: „Ja!“ 234. Sagte Hatea-Motua: „Erdrosselt ihn!“ Sie erdrosselten das Kind, es starb. Sie brien es. 235. Etia hielt sich auf bei dem Kanubau in Atuona. 236. Die Leute von Pua-Mau⁶⁾ gingen zum Meer, Bonitos fangen. Sie sahen die Früchte des Temanu und die Blätter des Temanu. Sie sahen die roten Libellen. 237. Die Leute landeten von dem Bonitofang und sprachen zu Hatea-Motua: „Eine Menge Temanufrüchte liegen im Meer und Blätter und Rinde und rote Libellen.“ 238. Hatea dachte: So ist Aniani-Te-Ani gestürzt. Hatea blickte nach dem Gebirgskamm, es war finster von Nebel und Regen, es stürmte der Nordwind. 239. Sagte Hatea: „Wahr ist die Rede Potas.“ 240. Das Kanu war fertig. Sie rüsteten das Waffenwerk. Sie schnitzten Streitkolben, sie schnitzten Flachkeulen, sie schnitzten Spieße, sie schnitzten Hakenspeere. 241. Sie flochten die Schleudern, sie schwärzten die Kugeln⁷⁾. 242. Ape-Kua weckte den Haatauniua im Meer. Haatauniua erwachte. Die Schwester schmückte ihn mit Kokosöl. 243. Da gingen sie zu Etia nach Atuona. Die Leute brachen auf, zum Kampf zu fahren. 244. Siebenmal zwanzig Männer mit Etia, siebenmal zwanzig Männer mit Haatauniua. 245. In einem Kanu fuhren sie alle! Als alle weitweg in See waren und ruderten, waren immer noch Männer darauf versessen, in das Kanu einzusteigen. 246. Sie ruderten nach Mata-Fenua, ihre Augen erblickten Pua-Mau. 247. Es sahen die Leute von Hatea: Das eine Ende (des Kanus) berührte Mata-Fenua, das andere Ende berührte Vai-Eni⁸⁾! 248. Die Leute von Hatea gingen von oben herab, sie schleuderten Steine auf das Kanu von Etia. 249. Etia aber richtete den Bug des Kanus nach Pua-Mau⁹⁾. Sagte Etia zu Haatauniua: „Steh du aufrecht im Meer!“ 250. Haatauniua erhob sich und ergriff (als er ins Meer sprang) den Knüppel: Hiia-Tapatapa war der Name des Knüppels. 251. Er schlug herab von dem Brotfruchtbaum, von der Kokospalme, von den Häusern, von den Grotten. 252. Er wandte sich zu einer anderen Seite. Er schlug nieder von dem Brotfruchtbaum, von der Kokospalme, von den Häusern, von den Grotten. 253. Etia stieg hinauf zu Hatea, er schlug ihm den Kopf ab und brachte ihn zur Schwester. 254. Die Schwester nahm den Kopf, die Schwester aß das Opfer roh tk tk ... Die Rache war vollzogen.

¹⁾ Niuniu, das Haus des Sohnes Pota unten im Tal von Atuona. Sie nimmt Feuer auf den Kopf, daß das Haar verbrennt, zur Schande für die Lässigkeit der Brüder.

²⁾ Hana-Uaua, die Bucht des Kena, SW-Hivaoa. Metiti dort auf dem Hügel.

³⁾ Beweis für die Beschleunigung.

⁴⁾ Hana-Te-Mano kleiner Berg bei Hanauaua.

⁵⁾ Aniani-Te-Ani der Name des Temanu, *Calophyllum inophyllum*. Er verspottet die schwachen Kräfte des Knaben und weiß nicht, daß der Baum von Etia wirklich gefällt ist. Vgl. 236—239.

⁶⁾ Leute des Hatea-Motua, der in Pua-Mau wohnt.

⁷⁾ Die Schleuderkugeln wurden mit Brennuß-Rußöl eingerieben und mit Kokosfasern poliert.

⁸⁾ Vai-Eni Felsen am Nordwestende der Puamau-Bucht.

⁹⁾ Das bisher westostwärts gerichtete Kanu wird nordsüdlich eingestellt.

12.

Die buckelige Mondnacht.**A: Moko-Hae und B: Tuapuu.**

Für diese Geschichte habe ich zwei Versionen erhalten, die erste einfachere A von Fatuiva, die zweite B aus Hanaiaapa an der Nordküste von Hivaoa, die noch eine Fortsetzung besitzt und in ihrem Schluß sich zu einer Lokalsage für die Erklärung eines vor der Bucht von Hanaiaapa aus dem Meere hervorragenden Felsenkopfes umwandelt.

A: Mokohae.

Während Mokohae und seine Tochter zu Hause bleiben, gehen die beiden Söhne mit Fackeln auf den Fang von Krabben und Muscheln. Als sie heimkommen, hat der Vater keine Lust zu essen, die Fische werden an den Hauspfosten aufgehängt und alle schlafen, 1—8. Der Vater erwacht, füllt die Schaltiere in seinen Buckel, der sich durch Zauberspruch öffnet, und verzehrt sie am anderen Tag auf der Kawapflanzung, 9—15. In der nächsten Nacht wiederholt sich derselbe Vorgang, 16—31. Die Knaben haben den Vater Mokohae im Verdacht, daß er sie bestiehlt, die Schwester dagegen verteidigt ihn. Sie füllen am dritten Abend lebendige Krabben und Aale in ihre Säcke und beobachten, indem sie sich schlafend stellen und schnarchen, den Vater, wie er die „Fische“ in den Buckel legt, 32—45. Mokohae schläft sehr unruhig und stirbt an den fressenden „Fischen“, von der Tochter bemitleidet, während die Knaben triumphieren, 46—54. Auf dem Kawafeld finden die Kinder die Reste der Mahlzeiten des Vaters, 55—58.

B: Tuapuu.

Hier ist es die Mutter, die den Buckel hat, und die auch selbst „Tuapuu“ „Buckel“ heißt. Der Vater stirbt, und die Mutter wird närrisch, 1—7. Die Kinder holen bei Ebbe Krabben und kleine Fische, die die Mutter zurückweist und während der Nacht in ihren Buckel füllt. Einer der Söhne belauscht sie, 8—18. Hier wird nicht berichtet, daß die Fische später noch einmal wieder herausgenommen und besonders gegessen werden. In der Nacht fängt der Sohn Aale, die er am Leben läßt und die, als sie in den Buckel gelegt sind, den Rücken und die Eingeweide der Mutter aufzehren, 19—30. Bis hierher geht die Parallele mit A.

Erklärung.

Der Morgenstern und der Abendstern senden ihre leuchtenden Strahlen aus, sie fischen bei Ebbe. Aber sie erblassen vor dem Glanz der Vollmondnächte. Die Vollmondnacht bestiehlt sie. Was jene gefischt haben, füllt sie in ihren schwellenden Buckel, der sich durch Zauberspruch öffnet, und verzehrt es allein für sich, wenn sie auf die Berge gestiegen ist. Indes die Sterne belauschen sie und rächen sich: sie sorgen dafür, daß lebende Krabben und Aale in den Buckel kommen. Diese fressen im Innern des Leibes, und der Mond stirbt. So wird naturalistisch die Gestalt des Vollmondes und seine Abnahme erklärt.

Die Mondgottheit ist in A Fatuiva der Vater Moko-Hae = „wildes Reptil“ (moko Eidechse oder Seeungeheuer), und der Name bezieht sich wohl auf die Springflut des Neu- oder Vollmondes, wo tiefer Ebbe stand eintritt und reiche Ausbeute am Strande liefert. Im B Hivaoa stirbt der Vater Peva-Iki, vgl. Nsd. „pewa“ „junge Mondsichel“. Hier

ist die stehende Mondgottheit die Mutter Tua-Puku, Tua-Pu'u, „schwellender Rücken, Buckel“. In beiden Fällen sind drei Kinder vorhanden: Hina, die Dämmerung, die in einem vertrauteren Verhältnis zur Mondgottheit steht, und die beiden Söhne, der Morgenstern und der Abendstern, die mit Fackeln an dem Felsen fischen (A 2, 19). Die Söhne sind über den Vater bzw. die Mutter, die sie bestiehlt, entrüstet, während die Schwester zu vermitteln sucht.

Die Lokalsage von Hanaiapa.

Was die Fortsetzung von B Hivaoa betrifft, so bittet dort (36ff.) die sterbende Tuapuu ihre Tochter Hina, daß sie auf ihr Grab einen kehia-Apfelbaum pflanze (*Eugenia Malaccensis*, pol. kahika, Tht. ahia). Der im höchsten Wipfel wachsende rote Apfel solle Hina gehören. Die Tote wird bestattet und der Baum gepflanzt, 31—40. Hina findet schon am dritten Tage den Baum mit Früchten bedeckt. Zwei Tage später gehen die drei Kinder, die reifen Früchte zu pflücken. In dem Augenblick als Hina den Apfel vom Wipfel erhält, stürzt der Baum nieder, die Mutter ist wieder lebendig, und verfolgt zornentbrannt die seewärts auf eine Landspitze flüchtenden Kinder, 41—53. Die Landspitze bricht ab, die Kinder stehen auf einem Felsen im Meer, der heute dort noch vor der Bucht liegt und Fata-Tue oder bei den Franzosen Tête-nègre heißt. Die Mutter sucht auf dem Speichel, den Hina ins Meer spuckt, und auf dem Haar, das die Tochter auf ihr Geheiß in das Meer wirft, hinüberzugelangen, aber der Speichel trägt sie nicht, das Haar wird von den Knaben durchschnitten, und die Mutter ertrinkt, 54—64.

Auch diese Variante des Mondtodes ist recht durchsichtig. Der rote Apfel in dem Gipfel des Baumes ist die Morgensonne, bei deren Aufgang der Vollmond untergeht.

Interessant sind in der Geschichte die kleinen Beiträge zur Zauberpraktik. Die Seele der Mutter ist in den auf ihrem Grabe wachsenden Baum übergegangen und wird durch die Erfüllung des Zauberspruchs befreit. Durch Speichel und Haar ferner erlangt der Zauberer Gewalt über sein Opfer, und deshalb verlangt die Mutter von Hina zuerst, daß sie von ihrem Speichel (B 56) und, als sie untersinkt, noch von ihrem Haar (B 60) gebe.

Die buckelige Mondnacht.

Die folgende kleine Geschichte, Turner 116, könnte das Fragment einer ähnlichen samoanischen Sage sein.

Ein alter Häuptling in Savaii ließ sich eines Abends einen zum Essen bestimmten Seekrebs für den nächsten Morgen als Frühstück zurücklegen. In der Nacht standen einige Jungen aus der Familie auf und aßen den Krebs. Der Alte geriet am Morgen in die höchste Wut, erklärte seiner Tochter, daß er die unfreundliche Behandlung seiner Familie nicht länger ertragen könne, ergriff einen Stab und ging auf den Berg, wo sich eine tiefe Schlucht befand. Am Rande des Abgrunds rief er seine Tochter, die ihm gefolgt war, herbei. Mit den Worten, er werde hinabspringen und einen Sturm hervorrufen, der den Ort zerstöre, stürzte er sich in die Tiefe. Die Tochter hielt es für nutzlos, nach Hause zurückzukehren, legte sich am Rande der Schlucht nieder und verwandelte sich in einen Berg, der ihre Leute daheim vor dem hereinbrechenden Sturm schützte.

Ähnlichkeiten: Die Jungen essen in der Nacht den Fisch des Vaters; ihre Schwester hält sich zum Vater. Am Schluß die Verwandlung in den Berg und entstehende Felsinsel der mq. Sage.

Die buckelige Mondnacht: A. Moko-Hae.

Erzählt in Fatuiva.

1. Hina-Toe-Kekaa¹⁾, die Tochter von Moko-Hae; Fifo, Paoe seine beiden Söhne. 2. Moko-Hae blieb im Hause mit der Tochter; die beiden Söhne gingen auf den Fischfang mit Fackeln an den Felsen. 3. Sie fingen Krabben, paoko-Fische (klein, schwarz), Muscheln und Meerschnecken. 4. Sie füllten sie in die Säcke und gingen zum Hause hinauf. 5. Sie weckten die Schwester und den Vater auf: „Moko-Hae erwache, iß die Fische!“ 6. Der Vater sagte: „Legt sie oben hinauf, meine Kinder, ich habe jetzt kein Verlangen danach!“ 7. Die Söhne hängten die Säcke an den großen Hauspfosten. 8. Darauf schiefen die Söhne ein. 9. Der Vater erwachte und sagte: „Buckel, Buckel (faea, faea²⁾) öffne, öffne deinen Rücken, spalte dich, spalte dich!“ 10. Er nahm die beiden Säcke, legte sie in den Rücken und schlief. 11. Ganz früh am Morgen erhob er sich und ging talaufwärts, Kawa pflanzen. 12. Die Kinder erwachten am Morgen. Sie blickten nach den Fische säcken, die waren verschwunden. 13. Der Vater kam auf dem Kawafeld an und schleuderte die Fische säcke vom Rücken herab. 14. Der Vater aß; er war satt, den Rest, den er übrig hatte, buk er. 15. Am Abend ging der Vater talwärts herab zum Hause. 16³⁾. Er rief die beiden Söhne: „Fifo, Paoe, die See ist wie ein Teich in Ahuau, geht ihr beide nach unseren Fischen.“ 17. Die beiden Knaben sagten: „Weshalb die Fische? Sie werden doch gestohlen!“ 18. Sagte der Vater: „Es ist eine andere Nacht, was soll das heißen, stehlen, stehlen?“ 19. Die Söhne gingen auf den Fischfang mit Fackeln. 20. Sie fanden Fische, sie stiegen wiederum hinauf zum Hause. 21. Sie weckten die Schwester und den Vater auf: „Moko-Hae erwache, iß die Fische!“ 22. Der Vater sagte: „Legt sie oben hinauf, meine Kinder, ich habe jetzt kein Verlangen danach!“ 23. Die Söhne hängten die Säcke an den großen Hauspfosten. 24. Darauf schiefen die Söhne ein. 25. Der Vater erwachte und sagte: „Buckel, Buckel (faea, faea) öffne, öffne deinen Rücken, spalte, spalte dich!“ 26. Er nahm die beiden Säcke, legte sie in den Rücken und schlief. 27. Ganz früh am Morgen erhob er sich und ging talaufwärts, Kawa pflanzen. 28. Die Kinder erwachten am Morgen. Sie blickten nach den Fische säcken, die waren verschwunden. 29. Der Vater kam auf dem Kawafeld an und schleuderte die Fische säcke vom Rücken herab. 30. Der Vater aß; er war satt, den Rest, den er übrig hatte, buk er. 31. Am Abend ging der Vater talwärts herab zum Hause. 32. Am dritten Abend sagte der Vater wiederum zu den Knaben: „Geht nach den Fischen!“ 33. Die beiden Knaben stritten sich mit der Schwester. 34. Die Knaben sagten: „Es ist unser Alter, der mit den Fischen aufräumt.“ „Nein!“ sagte die Schwester. 35⁴⁾. „Warte nur, wir beide werden schon aufpassen!“ 36. Am Abend sagte der Vater zu den Knaben: „Fifo, Paoe, die See ist wie ein Teich in Ahuau, geht ihr beide zu den Fischen!“ 37. Die Knaben gingen nach den Fischen, sie sammelten die Fische: den weißen Aal, den paatete-Aal (grau und gelb gefleckt), den mutua-Aal (langköpfig), den pata-Aal (grau gelblich, schwarz gefleckt), die pota-Krabben (mit starken Scheeren), die kuka-Krabben (rot, mit Haar an den Scheren) und andere Krabben (tutumaee, matikotai, vaeiki). 38. Sie füllten die Fische ganz lebendig in die Säcke. 39. Die Knaben stiegen hinauf zum Hause, sie weckten die Schwester und den Vater: „Erwacht! Fische essen!“ 40. Sagte der Vater: „Hängt sie an den Hauspfosten auf zum Essen für morgen.“ 41. Die Knaben und das Mädchen stellten sich, als ob sie schliefen. Sie schnarchten durch die Nase. 42. Der Vater hörte die Kinder schnarchen durch die Nase und erwachte. 43. Er nahm die Fische säcke und legte sie nieder und sagte: 44. „Buckel, Buckel (faea, faea) öffne, öffne deinen Rücken, spalte dich, spalte dich!“ 45. Er nahm die Säcke, er legte sie in den Rücken und schlief; es sahen ihn die Kinder. 46. Ein Weilchen, ein Weilchen schlief er, da bissen die Krabben: „u! u! u! u!“ (seufzte der Vater). 47. Die Tochter erwachte: „Moko-Hae, Moko-Hae, was gibts?“ 48. Der Vater sagte: „Es sind Flöhe“ und schlief. 49. Ein Weilchen, ein Weilchen, da wurde er von den tutumaee-Krabben gebissen: „u! u! u! u!“ 50. Sagte die Tochter: „Moko-Hae, Moko-Hae, das ist eine schlechte Nacht für dich.“ 51. Sagte der Vater: „Ja, eine schlechte Nacht.“ 52. Die beiden Knaben sprachen zusammen mit der Schwester: „Aha! Er also hat mit den Fischen aufgeräumt!“ 53. Sagte das Mädchen: „Da wird er sterben, unser Alter!“ 54. Sagten die Brüder: „Warum auch nicht? Mag er sterben!“ 55. Und der Vater starb, und die Söhne brachten ihn weg und bestatteten ihn

1) „toe-kekaa“ „duftende Vagina“. Fifo und Paoe vermag ich nicht mit irgendwelcher Sicherheit zu übersetzen.

2) faea? „spalten“. Tga. fa, Nsd. -wha. „Mutter“ Nsd. whaea, Tga. fae.

3) „Das Salzwasser wie Süßwasser.“ Klangspiel: e vai te tai. „Ahuau“, wo die See ihr Gut anschwemmt: ahu häufen, an Strömung.

4) Eigentlich: wir werden uns verstecken, in den Hinterhalt legen.

in der Erde. 56. Darauf gingen sie hinauf zu dem Kawafeld, um nachzusehen.
 57. Die Knaben sahen die Schalen der Muscheln und die Panzer der Krabben.
 58. Die beiden Knaben kehrten nach Hause zurück zu der Schwester.

Die buckelige Mondnacht: B. Tuapuu.

Erzählt in Hanaiapa, Hivaoa.

1. Tua-Puu wohnte zusammen mit ihrem Gatten Te Pevaiki. 2. Es entsproß ein Kind, eine Tochter; Hina-Toe-Kakaa (Hina „duftende Scheide“) war der Name des Mädchens. 3. Es duftete der Urin, es duftete der Kot. 4. Nachher wurde wiederum ein Kind geboren, ein Knabe, namens Fifa. 5. Nachher wurde ein Kind geboren, ein Knabe namens Paoe. 6. Der Vater starb. Die Mutter wohnte mit den drei Kindern. 7. Später wurde das Gemüt der Mutter elend, sie wurde närrisch. 8. Sie sagte zu den Kindern: „Die See ist ruhig bei Ahuau.“ 9. „Näht die Säcke, holt die Krabben, Puavamuscheln, Seeigel, kleine Paoko- und Meninfischchen, Seegurken!“ 10. Die Kinder gingen hinab nach den Fischen, die Mutter blieb in dem Hause. 11. Später trat die Flut ein, und die Kinder kamen mit den Fischen. 12. Sie sagten zu der Mutter: „Gib dich daran, die Krabben zu essen und die Fische und alle die Sachen!“ 13. Sagte Tua-Puu: „Nein! Ich bin satt, ihr, meine Kinder!“ 14. In der Nacht schliefen die Kinder. 15. Nur Fifa hörte die Mutter reden. 16. Sagte Tua-Puu: „Tua-Puu, Tua-Puu! fae ta! fae ta! Es spalte sich dein Rücken und berste!“ 17. Der Sohn also hörte die Rede der Mutter. 18. Die Mutter stahl die Sachen, die von den Kindern gebracht worden waren, und packte sie in ihren Rücken. 19. Am nächsten Morgen ebte das Meer wiederum. 20. Wiederum sagte die Mutter: „Die See ist ruhig bei Ahuau. Näht die Säcke!“ 21. Die Kinder gingen wieder zum Fischen hinab. 22. Drei Kinder nahmen die guten Fische, aber der Sohn, der in der Nacht die Rede der Mutter gehört hatte, nahm Aale. 23. Die Flut trat ein, und die Kinder stiegen hinauf. 24. Sagten die Kinder zu der Mutter: „Komm die Fische essen, komm die Fische essen!“ 25. Sagte die Mutter: „Nein! Ich bin satt!“ 26. In der Nacht schliefen die Kinder. 27. Sagte die Mutter: „Tua-Puu, Tua-Puu! fae ta, fae ta! Es spalte sich dein Rücken und berste!“ 28. Der Rücken barst, sie packte selbe Sachen in den Rücken. 29. Selbe Sachen, die in dem Rücken blieben, waren zu lang, die Mutter weinte, sie hatte Schmerzen. 30. Die Aale aßen den Rücken und die Eingeweide. 31. Sie sagte: „Hina! Da sterbe ich, meine Tochter!“ 32. Sagte Hina zu den Brüdern: „Fifa, Paoe! Die Alte liegt im Sterben!“ 33. Sagten die Kinder: „Ach, sie hat, was ihr zukommt!“ 34. Sagte der Sohn, der Fifa: „Was macht es aus, daß sie stirbt?“ 35. Sagte wiederum die Mutter: „Meine Tochter! Da sterbe ich!“ 36. „Wenn ich tot bin, pflanze du einen Kehiabaum über mir!“ 37. Der Kehiaapfel, der im Wipfel reif wird, ist für Hina!“ 38. Tua-Puu starb, sie war tot (Hawaii-tot). 39. Die Kinder brachten sie fort und deckten sie mit Erde. 40. Hina pflanzte die Kehia. 41. Als die Mutter drei Tage in der Erde war, ging Hina hinauf nachzusehen. 42. Hina ging hinauf und fand die Kehia drei Ellen hoch und schon Früchte tragend! 43. Hina ging wieder zu den Brüdern hinab. 44. Sie sagte: „Die Kehia ist hoch und trägt Früchte! Zwei Tage sind genug, daß wir nachsehen gehen!“ 45. Nach zwei Tagen gingen sie hinauf, und die Kehia war reif, ganz reif! 46. Sagte Hina: „Klettert ihr nach dem Apfel in dem Wipfel, der mein ist!“ 47. Die Brüder kletterten hinauf und aßen das Fleisch und warfen der Schwester die Kerne zu. 48. Die Schwester nahm diese Kerne und knotete sie in ihren Schurz. 49. Die Schwester rief wiederum einem der Jungen zu: „Gib mit meinen Kehiaapfel!“ 50. Der Knabe gab ihr den guten Kehiaapfel. 51. Da stürzte dieser Kehiastamm nieder. 52. Tua-Puu (die wieder auflebte) wütete: „Ha! Zaubermacht gewinnt!“ 53. Und die Kinder rannten von oben seewärts, Tua-Puu hinterher von der Jagd. 54¹⁾. Sie kamen zu der Landspitze von Matautau-Oa, und Hina zerbrach Matautau-Oa, sie zerfiel in zwei Teile. 55. Das Stück Hinas war (die Insel) Fatu-Tue. 56. Tua-Puu blieb auf der Landspitze zurück und sagte zu Hina: „Gib mir von deinem Speichel!“ 57. Hina spuckte und spuckte. 58. Tua-Puu stieg auf diesen Speichel hinüber, um zu dem Mädchen zu gelangen. 59. Sie sank in dem Meer unter. 60. Wiederum rief Tua-Puu: „Gib mir von deinem Haar!“ 61. Hina gab ihr das Haar und sagte zu den Brüdern: „Brecht ihr Steinsplitter ab zum Durchschneiden, damit Tua-Puu stirbt!“ 62. Tua-Puu stieg auf das Haar hinüber und sagte: „Zaubermacht gewinnt!“ 63. Hina sagte zu den Knaben: „Schneidet das Haar durch, damit Tua-Puu hineinfällt und stirbt!“ 64. Sie schnitten das Haar durch, Tua-Puu fiel hinein und starb.

¹⁾ Vor der Bucht von Hanaiapa liegt ein Felsblock Fatutue, „tête nègre“. Hina und ihre Brüder stehen geschützt auf diesem Felsen, die zornige Mutter will zu ihnen hinüber.

Namenliste zu A Mokohae und B Tuapuu.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

- Ahu-Au, Ort für den Fischfang, A 16, B 8. „Anschwellende Strömung.“ Mgr.
 „au“ „Ebbe und Flut“.
 Fifa, Sohn der Tua-Puu, B 4.
 Fifo, Sohn des Moko-Hae, A 1.
 Hina-Toe-Kakaa, Tochter des Moko-Hae, A 1, der Tua-Puu B 2. „Hina = duftende Scheide.“ Pol. kakara wohlriechend. (Übrigens „buckelig“ nach Mosblech „pookakaa“.) Mq. „toe“ Scheide. Vgl. Tregear tore, tora Grundbedeutung scheint „fleischrot“, „entzündet“.
 Moko-Hae, der buckelige, stehende Vater, A 1. „Wütende Eidechse.“
 Pave, Sohn des Moko-Hae, A 1, der Tua-Puu, B 5.
 Pevaiki, Mann der Tua-Puu, der früh stirbt, B 1. Nsd. pewa bogenförmig, junge Mondsichel.
 Tua-Puu, die buckelige, stehende Mutter, B 1. tua-puku, Buckel. In A 9 erscheint das Wort in dem Zauberspruch.

13.

Koomahu und seine Schwester bei der Blinden Tapa im Himmel.

Der vom Fischfang heimkehrende Koomahu schickt seine Schwester Nea-Huu-Tovae Wasser holen. Am Bach greift diese nach einer Taube, die an der Angel der menschenfressenden Himmelsgöttin Tapa als Köder hing und wird von Tapa hinaufgezogen, 1—9. Der entsetzte Bruder schreit, das Mädchen sei nur ein Bündel Haut und Knochen und klettert dann, nachdem er noch einen Samenkern von *Callophyllum inophyllum* in den Gürtel geknotet, an dem zur Erde hinabhängenden Bart Pevas zum Himmel, 10—16. Peva, dem dies weh getan hat, empfängt ihn freundlich, und beide verspeisen zur Nacht eine Ratte, die Koomahu mit dem Geschabsel einer Nuß der Riesenpalme Niu-Oa-I-Fiti gefangen hat, 17—26. Am anderen Morgen kommt Koomahu bei der Hina-Moe-Aanui vorüber, der er sich ebenso wie dem Peva mit der Frage vorstellt, ob der Nordwind noch nicht Kunde von ihm gebracht habe. Sie hat die Schwester bereits bei Tapa gesehen, 27—34. Als Tapa den Geruch eines herankommenden Menschen wittert, wirft sie flitzend einen Stein nach ihm. Durch einen Ausruf Koomahus aber wird der Stein nach Fiti und Tonga gelenkt. Als die Alte nun die Angel wirft, steckt Koomahu eine Eidechse an den Haken, die sie anfaucht, 35—39. Die immer hungrige Tapa läßt die Schwester Nea ein Bündel Bananen backen, und Koomahu trifft sie beim Kochhaus. Freudig erschreckt, schreit die Schwester auf und erregt den Verdacht Tapas, 40—46. Koomahu verzehrt eine der Bananen am Feuer. Nea trägt die Früchte hinein, und die Alte, die sie tastend zählt, vermißt das fehlende Stück. Es waren vorher acht gewesen, 47—50. Koomahu stürzt mit lautem Kriegsruf herein. Die geängstigte Alte beruhigt sich, als sie erfährt, daß das Mädchen seine Schwester sei und beklagt ihre Blindheit, 51—61. Koomahu pflückte eine kleine unreife Nuß von der Riesenpalme, spaltet sie und gießt das Kokoswasser in die Augen Tapas. Der Eiter läuft heraus und die Sehkraft kehrt zurück: Tapa sieht wiederum die Erde, 62—68. Um seine Rückkehr zu ermöglichen, wirft Koomahu den mitgenommenen Baumkern auf die Erde hinab, wo er Wurzel fassen soll. Zwei alte Weiber, die Brennholz tragen und Menschenfresserinnen sind, wollen die Schwester töten und graben die Backgrube. Als sie tief genug gegraben haben, werden sie in der Grube selbst von Koomahu totgeschlagen und mit Erde überschüttet, 69—81. Lange, lange Zeit sind Koomahu und Nea mit Tapa zusammen. Der Baum beginnt zu wachsen, 82—84. Die Sterngöttinnen schlafen im Hause Tapas, wenn sie vom Fischfang im Meer heimkehren. Koomahu verliebt sich in die Fetu-O-Atea, den Morgen-

stern. Er nähert sich mit Erlaubnis der Tapa in dem Dunkel dem duftenden Mädchen, erfährt aber lebhaften Widerstand. Koomahu läßt endlich nach, die Sterne flüchten sich in ein anderes Haus, und Koomahu zündet es an. Das Haus flammt in dem Feuer auf, und die Sterne entfliehen in die Himmelsluft, 85—106. Der Wipfel des Baums erreicht die Haustür. Der Bruder und die Schwester verlassen die Alte, die besorgt ist, wer nun für ihren Lebensunterhalt sorgen soll, aber in der wiederhergestellten Sehkraft ihren Trost findet. Der Abschied ist sehr herzlich, 107—119. Koomahu und Nea steigen an dem Baum hinunter und kommen glücklich zu Hause bei Frau und Kindern an. „Wir dachten, du seist tot“, klagt die Gattin, „sieh wie das Haus verfallen ist“, 120—126.

Koomahu und seine Schwester bei der blinden Tapa im Himmel.

Erzählerin Otu in Puamau, Hiv.

1. Koomahu der ältere Bruder, Nea-Huu-Tovae die Schwester. 2. Und der Bruder ruderte auf See zum Bonitofang. 3. Er fand die Bonitos und ging hinauf zum Haus mit der Schwester. 4. Sagte die Schwester: „Gib mir doch ein Auge (Bonitoauge).“ 5. Sagte der Bruder: „Sogleich, mein Mädchen! Geh zuerst Wasser holen, ich sterbe vor Verlangen nach Wasser. Sogleich dann ißt du die Augen.“ 6. Die Schwester nahm die Kalebassen, um Wasser zu schöpfen. 7. Die Schwester schritt nach der Seite des Baches und sah den Angelhaken mit der Taube daran. 8. Als sie Wasser in die Kalebassen geschöpft hatte, lief die Schwester und ergriff die Taube an der Angel von Tapa. 9. Oben vom Himmel her zog Tapa die Schwester. 10. Der Bruder sah die Schwester nach oben ziehen. 11. Der Bruder lief herbei und jammerte, der Bruder rief der Schwester zu: „Heh . . .! Nea-Huu-Tovae!“ 12. Sagte der Bruder¹⁾: „Sie ist ein Haufen Knochen! ein Haufen Knochen! mager! mager!“ Der Bruder weinte und weinte immerzu. 13. Koomahu fand einen Samenkern des Callophyllumbaumes²⁾ und knotete ihn in seinen (hinten herabhängenden) Gürtelstrang. 14. Koomahu verlangte nach einem Gipfel, um hinaufzuklettern. 15. Koomahu sah den Bart Pevas³⁾, kletterte hinauf und faßte den Bart Pevas: Peva tat es weh m, m, m! 16. Koomahu kam oben im Himmel an. Sagte Peva: „Ich frage, was für ein Mann bist du?“ 17. Koomahu: „Dem Fremden steht es gegenüber dem Einheimischen zuerst zu (zu fragen)!“ 18. Sagte Peva: „Hat dir der Südwind noch nicht zugetragen (meinen Namen): Peva?“ 19. Sagte Koomahu: „Hat dir der schwache Nordwind noch nicht hergetragen (die Kunde): Koomahu sucht die Schwester?“ 20. Sagte Peva: „Wo denn?“ Sagte Koomahu: „Sie ist an die Angel der Tapa geraten!“ 21. Sagte Peva: „Wir beide werden bald hier oben sein. Nimm und beuge den Niu-Oa-I-Fiti (Kokospalme) nieder. Kratz die Nuß aus und röste (das Kokosgeschabbel auf heißen Steinen, um Öl zu gewinnen). Dann töten wir an dem Eingang eine Ratte.“ 22. Die Ratte witterte die gepflückte Kokosnuß und ging zum Feuer. 23. Koomahu schlug die Ratte, lange, lange. 24. Als die Ratte tot war, aßen Peva und Koomahu das Essen. 25. Die Nacht wurde hell, Koomahu sagte: „Jetzt gehe ich hinauf. Da ist mein Mädchen schon tot!“ 26. Sagte Peva: „Nein! Mach du dich auf zu der Alten, der Hina-Moe-Aanui (Hina ruht auf dem Wege).“ 27. Sagte Koomahu: „Hab Dank! Ich muß fort! Sonst stirbt sie!“ 28. Als Koomahu zu Hina-Moe-Aanui kam, sagte Hina-Moe-Aanui: „Wer ist das da?“ 29. Sagte Koomahu: „Zuerst steht es dem Fremden zu, dich, den Herrn hier zu fragen!“ 30. „Hat dir der Südwind noch nicht zugetragen: es ist Hina-Moe-Aanui?“ 31. Sagte Koomahu: „Hat der schwache Nordwind noch nicht hergetragen: es ist Koomahu?“ 32. „Nur her, nur her, mein Enkelkind!“ 33. „Ich suche mein Mädchen. Hast du das Mädchen noch nicht gesehen, das an die Angel der Tapa geriet?“ 34. „Ich habe sie bei Tapa gesehen, sie ist ein winziges Geschöpfchen!“ 35. Tapa witterte den Geruch des Menschen. 36⁴⁾. Tapa flitzte einen Flitzstein. Sagte Koomahu: „Nach Fiti! Nach Tonga!“ Der Flitz-

¹⁾ Der Bruder will der Tapa zureden, daß sie den schlechten Bissen fahren lasse, oder, wie einer der Zuhörer meinte, er macht sie durch einen Zauberspruch mager, damit Tapa das Bündel Haut und Knochen, das sie nun geworden ist, verschmähst.

²⁾ Dieser Samenkern kommt im späteren Verlauf zur Verwendung, vgl. 70—73, 83, 111, 112, 120, 124, 125.

³⁾ Peva „ein Mann im Himmel, dessen Bart bis zur Erde reicht“. Flechte an Bergbäumen „te umiumi no Peva“.

⁴⁾ Tapa will den Koomahu durch Steinwurf töten, er lenkt durch den Ruf seine Richtung ab.

stein ging nach Fiti und Tonga, er hätte ihn sonst am Ende getötet! 37. Tapa ließ die Angel herab, Koomahu griff mit der Hand eine Eidechse und steckte sie an die Angel von Tapa. 38. Tapa zog die Angel, die Angel kam an die Haustür. 39. Die Eidechse fauchte kchau! kchau! Tapa warf die Eidechse fort. 40. Tapa kam um vor Hunger. Sagte Tapa zu der Schwester des Koomahu: „Back unser Bündel Bananen!“ 41. Die Schwester ging hinaus nach dem Kochhaus. Das Mädchen buk die Bananen, sie wurden gar, sie drehte sie um. 42. Der Bruder kam bei dem Kochhaus an und weinte. 43. Die Schwester erschrak und schrie: „Ach!“ 44. Tapa hörte es: „He, Nea! Ist da wer?“ Sagte Nea: „Nein!“ 45. Sagte Tapa: „Was war denn, daß du ‚ach‘ machtest?“ Sagte Nea: „Die Hand habe ich mir verbrannt an dem Feuer!“ 46. Sagte Tapa: „Bewahre! Es ist ein Mann! Sieh, da stockt mir der Atem!“ 47. Koomahu nahm eine Banane von dem Feuer und aß. 48. Sagte Koomahu: „Wie soll ich es hier nur machen?“ Sagte die Schwester: „Halt dich hier zurück! Ich bringe der Tapa die Bananen.“ 49. Das Mädchen ging in das Haus hinein mit den Bananen und gab sie Tapa. 50. Tapa tastete die Bananen und sagte: „Ist da eine Banane gegessen? Es sind acht gewesen!“ 51. Tapa tastete die Bananen: „Ich höre nicht auf, an die Sache mit dem Ach! des Mädchens zu denken! Ich wittere Menschen!“ 52. Die Schwester kehrte zu dem Bruder zurück und sagte: „Tapa wittert Menschengeruch!“ 53. Sagte Koomahu: „Ich gehe hinein!“ 53. Koomahu ging in das Haus hinein. 54. Er stieß den Kriegeruf aus (moe moe): „Ich bin der Koomahu! Ich bin ein Mensch!“ 55. Sagte Tapa: „O weh! o weh! o weh! Du bist ein Gott, ein Mensch bin ich!“ Sagte Koomahu: „Nein, du bist der Gott!“ 56. Tapa hörte auf zu jammern und sagte: „Der Koomahu bist du?“ Sagte Koomahu: „Jawohl!“ 57. Sagte Tapa: „Weswegen bist du hierhergekommen?“ „Wegen meiner Schwester, die in deine Hände geraten ist!“ 58. Sagte Tapa: „Ist sie deine Schwester?“ Sagte Koomahu: „Ja! Sie ist meine Schwester!“ 59. Sagte Tapa: „Ei, ei, mein Enkelkind! Sie ist dort! Ich habe die Schwester von oben nach unten betastet, sie ist ein Haufen Knochen!“ 60. Sagte Tapa: „Es gibt hier oben zwei Weiber zum Holzholen, es sind Menschenfresserinnen!“ 61. „Oh! mein Enkelkind! Sähen dich meine Augen!“ 62. Da suchte Koomahu eine Kokosnuß. Er sah den Baum Niu-Oa-I-Fiti. 63. Er bog die Palme nieder, pflückte die Nuß, eine halbgrüne Frucht, und schälte sie fertig. Er spaltete die Nuß. 64. Koomahu rief Tapa: „Komm hierher heraus!“ 65. Tapa kam auf allen Vieren von drinnen an die Türe. 66. Koomahu schüttete das Kokoswasser in die Augen Tapas. Das schlechte Zeug lief aus dem einen Auge heraus, sie sah²⁾! 67. Er schüttete die Kokosmilch in das andere Auge, das schlechte Zeug lief aus dem Auge heraus, sie sah und erblickte die Erde! 68. Sagte Tapa: „Dank dir, mein Enkelkind, weil du gemacht hast, daß meine Augen sehen und nun die Erde schauen!“ 69. Koomahu suchte den Weg zur Rückkehr auf die Erde. 70³⁾. Da dachte er an den Samenkern des Callophyllum in seinem Gürtel. 71. Da warf er den Kern, er fiel in ein Hochtal der Erde. 72. Der Kern lag da, Koomahu blieb bei Tapa. 73. Sagte Tapa zu Koomahu: „Sogleich werden wir beide die Weiber erblicken, wenn sie mit den Bündeln Brennholz ankommen.“ 74⁴⁾. Die Weiber kamen an. Sie sagten: „He, Tapa! Wir wittern Menschen!“ 75. Sagte Tapa: „Das wird den beiden elenden Weibern willkommen sein!“ 76. Die Weiber sagten zu Tapa: „Wir wollen den Ofen graben!“ Sagte Tapa: „So grabt!“ 77. Die beiden Weiber gruben den Ofen und sagten: „Ist es genug?“ Sagte Tapa: „Noch mehr!“ 78. Die beiden Weiber gruben und gruben und gruben. Die beiden Weiber verschwanden in der Grube. 79. Sagte Tapa zu Koomahu: „Heda! Lauf und schlag zu!“ 80. Die beiden Weiber starben, Koomahu bedeckte sie mit der Erde. 81. Sagte Tapa: „Die beiden waren im Begriff, die Schwester zu töten!“ 82. Koomahu wohnte mit Tapa und Nea. Sie wohnten dort in dem Himmel. 83. Sie wohnten lange, lange, lange Zeit. Es sproßte der Same des Callophyllum. 84. Koomahu lief hin zu schauen. Koomahu kehrte in das Haus zurück und blieb. 85⁵⁾. Und alle die Sterne schliefen bei dem Hause. 86. Am Abend kam Maona-Puupuu (die Satt-Geschwollene) und sagte: „He, Tapa! Ich wittere Menschen!“ 87. Sagte Tapa: „Wie sollten denn Menschen hierher in den großen Himmel kommen?“ 88. Es kam ein anderer Stern und sagte: „He, Tapa! Ich wittere Menschen!“ 89. Sagte Tapa: „Wie sollten denn Menschen hierher in den großen Himmel kommen?“ 90. Es kam ein anderer Stern und sagte: „He, Tapa! Da sind die Fische! Es sind Krabben, viele, viele, viele!“ 91. Es kam Fetu-O-Atea (Stern des hellen

¹⁾ Traube Bananen Hiv. tepa, Nuk. peta.

²⁾ War scharfsichtig.

³⁾ Vgl. 13.

⁴⁾ Die beiden elenden Weiber, fügte die Erzählerin bei, wollten die Schwester fressen.

⁵⁾ Die Sterne sind weiblich, die Krabben und Muscheln fischen.

Tages) in der Morgendämmerung. Sie sagte: „He, Tapa! Da sind die Fische!“ 92. Sagte Tapa: „Gib sie nur her! Leg dich zum Schlafen!“ 93. Fetu-O-Atea nahm das Gewand und den Schurz und legte sich auf ihre Matte. 94. Koomahu witterte den Wohlgeruch. 95. Sagte Koomahu zu Tapa: „Ich laufe zu Fetu-O-Atea!“ Sagte Tapa: „Jawohl!“ 96. Koomahu machte sich dicht an Fetu-O-Atea und tastete mit der Hand. 97. Sagte Fetu-O-Atea: „Wer ist das, der mich betastet?“ 98. Sagte Tapa: „Es ist der Bruder! Halte Frieden mit dem Bruder!“ 99. Fetu-O-Atea war nicht nachgiebig gegen Koomahu. 100. Koomahu bestand darauf, das Weib zu nehmen, aber das Weib war nicht nachgiebig. 101. Koomahu wollte Fetu-O-Atea gern als Gattin haben, Fetu-O-Atea aber wollte nicht den Koomahu haben. 102. Sagte Tapa zu Koomahu: „Laß das Weib nur gewähren! Du wirst müde!“ 103. Koomahu ließ das Weib gewähren. 104. Die Sterne flüchteten sich in ein anderes Haus. 105. Sagte Tapa zu Koomahu: „Zünde das Haus jener Gesellschaft an, damit sie nicht wohnen bleiben und von dannen ziehen!“ 106¹⁾. Koomahu zündete das Haus an. Das Haus flammte in dem Feuer auf, und die Sterne entflohen in die Himmelsluft. 107. Tapa wohnte mit Koomahu und Nea. 108. Koomahu lief nach dem Callophyllumbaum. Er war hoch! 109. Sagte Koomahu zu der Schwester: „Unsere Abreise von hier ist nahe! Ich habe den Weg gesehen, auf dem wir steigen.“ 110. Tapa dachte immer von Koomahu, er wohne immer mit ihr zusammen. 111. Da wohnten sie und wohnten sie, eine ewig lange Zeit. Der Wipfel des Callophyllumbaums kam ganz dicht an die Haustür. 112. Sagte Koomahu zu Tapa: „Hier gehen wir beide hinab, ich und mein Mädchen!“ 113. Sagte Tapa zu Koomahu: „Wer bleibt denn bei mir?“ 114. Sagte Tapa zu Koomahu: „Mit meinen Freundinnen ist es aus, du hast sie vertrieben! Ich habe immer gedacht, du und deine Schwester wir wohnen hier alle.“ 115. „Wer bringt hier etwas für mich zu essen? So läßt du mich im Stich, mit deiner Schwester!“ 116. Tapa weinte. Sagte Tapa: „Laßt uns alle fortziehen! Soll ich hier allein bleiben?“ 117. Sagte Koomahu: „Nein, wir beiden sind es, die gehen!“ 118. In der Nacht weinten sie, und als die Nacht hell wurde, sagte Koomahu: „Lebwohl Tapa!“ 119. Sagte Tapa: „Lebt wohl, Koomahu und die Schwester! Es ist wenigstens gut, daß dank dir meine Augen sehen!“ 120. Koomahu nahm die Schwester, sie sprangen auf den Callophyllumbaum und stiegen von oben nieder, nieder, nieder auf dem Baumerüst. 121. Koomahu stieg mit der Schwester jenes Gerüst nieder und kam auf der Erde an. 122. Sie gingen nach ihrem Hause. Koomahu sah seine Gattin und seine Kinder. Alle weinten. 123. Sagte die Gattin: „Wie kommt ihr beide hierher?“ 124. Sagte Koomahu: „Ich und mein Mädchen hier, wir kamen an wegen des Samenkerns von dem Callophyllum in meinem Gürtel.“ 125. „Der Callophyllumkern war nicht umsonst, wir wären nicht angekommen, ich und mein Mädchen!“ 126. Sagte die Gattin: „Wir haben dich hier mit deinen Kleinen beweint! Wir dachten, du seist tot! Schau, wie das Haus verfallen ist!“

Namenliste zu Koomahu.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

- Fetu-O-Atea 91. Der „Morgenstern“, Göttin, die sich dem Koomahu nicht ergibt.
 Fiti 36. Ferne Insel Fiti.
 Hina-Moe-Aanui 26. Wohnt auf dem Wege zur Tapa. „Hina ruht auf dem Wege.“
 Koomahu 1. Enkel der Tapa, Bruder der Nea-Huu-Tovae. koo vgl. Haw. oo Grabstock, reif, Pol. koko. mahu geheilt werden; keimen.
 Maona-Puupuu 86. Der „Abendstern“ „die satt geschwollene“.
 Nea-Huu-Tovae 1. Schwester des Koomahu. „nea? — Feder des Tropikvogels.“
 Niu-Oa-I-Fiti 21. Riesenkokospalme im Himmel. Pol. niu Kokos. „Lange Kokospalme in Fiti.“ „Im Osten?“
 Peva 15. Ein „Mann im Himmel, dessen Bart bis zur Erde reicht“ („hängend“). An seinem langen Bart klettert Koomahu in den Himmel, „pewa“ Nsd. bogenförmig (Mondsichel).
 Tapa 8. Die blinde Zählerin, vgl. Whatitiri, Matakerepo Nsd., Kui Tah., Mng., Inaporari (Blinde Hina) Manihiki.
 Tona 36. Ferne Insel Tonga.
 Weiber, zwei alte, ohne Namen 73. Menschenfresserinnen, tragen Brennholz. Abend- und Morgenkühle?

¹⁾ Früher, wird erklärend hinzugefügt, wohnten alle Sterne zusammen im Hause von Tapa, jetzt aber sind sie durch die ganze Luft zwischen Himmel und Erde zerstreut!

II. Verhandlungen.

Ordentliche Sitzung

Sonnabend, den 20. Mai 1933.

Vorsitzender Herr Eugen Fischer.

Vor der Tagesordnung:

(1) Herr Lessing spricht dem Vorsitzenden zu seiner eben erfolgten Wahl als Rektor der Universität die Glückwünsche der Gesellschaft aus.

(2) Der Vorsitzende übermittelt briefliche Grüße von Frau Elise Baumgärtel und verliest folgenden Bericht aus Peschici (Foggia) den 23. 4.: Ganz unten in meiner Grabung über 4 m tief ein Schlitz in der Felswand . . . ich krieche auf dem Bauch hindurch hinter mir ein Arbeiter mit der Acetylenlampe. Nach etwa 5 m sind wir durch den Engpaß in einer Grabhöhle mit mindestens zehn unberührten Kriegergräbern, mit vielen Bronzeschwertern und anderen Beigaben aus der Zeit zwischen 800 und 600. Der Fund ist für Apulien einzigartig, es gibt hier so gut wie keine Bronzefunde. . . . Auch sonst haben wir wissenschaftlich guten Erfolg, namentlich konnten wir die gesuchte Verbindung zur Bronzezeit auffinden, womit eine unserer wichtigsten Aufgaben gelöst ist.

(3) Herr Virchow überreicht als Geschenk für die Bibliothek der Gesellschaft eine Schrift des Herrn Hans Reinert über „Das Pfahldorf Sipplingen“. Veranlassung, auf diese Arbeit aufmerksam zu machen, liegt insofern vor, als durch dieselbe eine Erweiterung der Ausgrabetechnik bekannt gegeben wird, welche auch bereits bei der Anwendung durch Herrn Reinert ein glänzendes Ergebnis geliefert hat. Es ist bekannt, daß Herr Reinert jahrelang an den großangelegten Forschungen im Federseemoorgebiet entscheidend beteiligt war, und ist auch bekannt, daß er die Meinung vertritt, daß die Pfahlbauten des Bodensees und diejenigen einiger anderer Schweizerseen nicht im Wasser, sondern auf dem Lande am Seerande, vielleicht auf moorigem Grunde, errichtet wurden. Der in Betracht kommende neolithische Pfahlbau liegt im Bodensee bei dem Dorfe Sipplingen; die Stelle, welche untersucht wurde, 90 m vom Ufer entfernt, bei durchschnittlicher Wassertiefe von $1\frac{1}{2}$ m. Wie aber soll man es anfangen, um im Wasser eine Grabung zu machen, welche modernen Anforderungen entspricht, mit Bestimmung der Schichtfolge, Gewinnung des vollständigen Fundinventars und Feststellung der Lage jedes Gegenstandes nach Tiefe und Breite, kurz eine topographische Untersuchung? Um dies möglich zu machen, ließ Herr Reinert einen quadratischen Kasten von 22 m Seitenfläche bauen, der einen Raum von 500 qm umschloß; die Wände wurden in den Seeboden eingetrieben und abgedichtet, mittels einer durch einen Motor betriebenen Pumpe das in dem Raum befindliche und etwa nachquellende Wasser entfernt, und nun konnte die Untersuchung ebenso planmäßig wie eine Landuntersuchung Schicht für Schicht durchgeführt werden, wobei sich ergab, daß manches im Seeboden besonders gut erhalten

war, wie Holzgeräte und Schäftungen. Es fanden sich mehrere Torfschichten und, durch deren eine voneinander getrennt, also durch einen langen Zeitraum geschieden, zwei Siedlungen; in diesen Häusergrundrisse, erkennbar an Lehmfußböden, größere in der unteren, kleinere in der oberen Siedlung. Ebenso umsichtig und vollständig wie die Untersuchung ist die Veröffentlichung. Sie veranschaulicht durch 27 Textfiguren und 32 Tafeln das Gelände, den Kasten, die Befunde, bringt vollständige Listen der gefundenen Gebrauchsgegenstände, Pflanzensamen und Blütenpollen, Knochen von Jagdtieren und Haustieren. Auch vom Menschen wurde ein Schädelstück und Extremitätenknochen gefunden, die Herr Weinert untersucht hat.

(4) Herr Kiebusch gibt eine kurze Mitteilung über: Ein neues Kulturschutzgebiet Wolschow in der Mark.

(5) Herr Wolfgang Abel: Vorweisungen vergrößerter Nachbildungen von Menschen- und Affenzähnen.

Schon oft waren die Zähne fossiler und rezenter Anthropoiden und Hominiden Gegenstand besonderer Untersuchungen. Gerade für das Abstammungsproblem des Menschen wurden sie vielfach herangezogen, zumal sie als widerstandsfähigster Teil des Körpers am häufigsten, ja oft als dessen einzigste Überreste erhalten geblieben sind. Die Methoden und Kenntnisse, die Zähne fossiler und rezenter Formen in bestimmter Weise nach Merkmalen zu ordnen und solcher Art Beziehungen zwischen diesen Formen herzustellen, sind so weit fortgeschritten, daß diese auch für den Unterricht notwendig und wertvoll geworden sind. Leider fehlen aber bisher, mit Ausnahme guter Bilder (Gregory) gute Abgüsse, welche in etwas vergrößerter Form die wichtigsten Merkmale der Zähne leichter zur Darstellung bringen.

Ein Versuch in dieser Hinsicht war einmal von H. Virchow unternommen worden. Virchow hatte ja den ersten unteren Molaren vom Schimpansen, Orang und Gorilla wesentlich vergrößert wiedergegeben.

(Die s. Z. von Herrn Virchow unserem Institute gütigst geschenkten Modelle wurden vorgezeigt.) So sehr eine starke Vergrößerung auch Vorteile mit sich bringt, so schien es mir doch wichtiger, einen größeren Teil des Zahnboogens zur Darstellung zu bringen, da einige wesentliche Momente der Zahnveränderung (Größe und Form) innerhalb der Primaten nur an einer Nachbildung der Gesamtmolarenreihe demonstriert werden können. Ich habe darum die gesamte Molaren- und Prämolarenreihe, vorderhand nur des linken Unterkiefers vom Gibbon, Schimpansen, Orang, Gorilla und Menschen (Sakei und Neger) in doppelter natürlicher Größe zur Darstellung gebracht. Da aber an einem Individuum niemals alle Zähne den gleichen Abkauungsgrad aufweisen, indem bei dem Durchbruch des dritten



Molaren die vorderen Molaren schon stark abgeschliffen sind, es aber wichtig schien, die feineren Strukturformen- und Unterschiede der Kaufläche zur Nachbildung zu bringen, suchte ich die für die Darstellung gewünschten Abkauungsgrade der Zähne durch Kombination zweier verschieden alter Ge-

bisse zu bekommen. Ich verfuhr in der Weise, daß für die Darstellung des gesamten Zahnbogens und der zwei letzten Molaren das ältere Individuum genommen wurde, für die Darstellung der Kauflächen der beiden Prämolaren und des ersten Molaren das jüngere. Zur Nachbildung kamen nur männliche Gebisse. Die Auswahl der Gebisse erfolgte aus der großen Sammlung des zoologischen Museums, von welchem 107 Gibbons, 200 Schimpansen, 31 Orangs, und 231 Gorillas zur Verfügung standen. — Von diesen Gebissen kamen nur jene zur Wiedergabe, welche die der Norm ähnlichsten Zahnformen hatten. Die Form des Zahnbogens ist also durch ein Individuum gegeben, die Zahnformen und der Aufbau der einzelnen Zahnkronen sind in jedem Falle nach einem entsprechenden Zahn auf das genaueste nachgeformt. Die Arbeitsmethode war folgende. Fräulein v. Levinsky, der ich meinen besten Dank sagen möchte, formte die Modelle auf genau doppelte Größe, und ich arbeitete später bei Feinheiten der Kaufläche mit größter Sorgfalt nach dem Original auf den Millimeter genau aus. Auf diese Weise ist gerade auch durch die Auswahl von normalen Zahntypen aus einem sehr großen Material eine für den Unterricht einwandfreie Serie von Gebißmodellen geschaffen worden. In der Folge soll diese Serie noch durch ebenso vergrößerte Nachbildung fossiler Anthropoiden- und Hominidenzähne ergänzt werden.

(Die Modelle sind vom Kaiser Wilhelm-Institut für Anthropologie, Berlin-Dahlem, Ihnestr. 22/24 im Tausch zu erhalten.)

Herr Hans Virchow: Von den durch Herrn Abel vorgelegten Zahnmodellen sind die drei früher von mir an Herrn Fischer für das Anthropologische Institut geschenkten, welche Anthropoiden-Molaren-Kronen betreffen, im Jahre 1914 angefertigt worden. Sie stellen je einen unteren rechten Molaren von Gorilla, Schimpanse und Orang dar, M_1 vom Gorilla 9mal vergrößert, M_2 vom Schimpansen $10\frac{1}{2}$ mal vergrößert, M_1 vom Orang 10mal vergrößert. Sie wurden ausgeführt durch einen Schüler der Charlottenburger Kunstgewerbeschule, Herrn Hintzmann, der sich dabei als ebenso geschickter wie sorgfältiger und gewissenhafter Modelleur erwies. Ich war damals auf Anthropoidengebisse scharf, weil ich die Bearbeitung der Ehringsdorfer Kiefer übernommen hatte, und überwachte die Ausführung aufs Strengste. Aber für solche Modelle ist nicht nur ein guter Arbeiter erforderlich sondern auch gutes Material, und mit Rücksicht auf solches ist etwas zu betonen, was wohl selbst unter den Anatomen sich nur wenigen in ganzer Schärfe aufgedrängt hat, daß nämlich bei solchen Tieren und auch Menschen, deren Gebiß für starke Arbeit verwendet wird, die Abnutzung mit dem Augenblick beginnt, in welchem die Zahnkrone aus dem Kiefer auftaucht. Ja ich habe gelegentlich gefunden, daß von einem Molaren, dessen hintere Hälfte noch vom Zahnfleisch bedeckt war, die vordere schon freie Hälfte bereits Spuren der Abnutzung aufwies. Abschleifung aber bringt Vereinfachung. Daraus ergibt sich, wie hohe Anforderungen an „gutes“ Material gestellt werden müssen: der Zahn muß eben ausgetreten sein oder unmittelbar vor dem Austritt stehen, darf aber noch nicht gekaut haben. So erklärt sich auch im vorliegenden Falle, daß von den drei gezeigten Anthropoiden-Molarenkronen die des Schimpansen die zweite ist, während die des Gorilla und die des Orang erste sind. Bei dem verwendeten Schimpansenkinderschädel war der erste Molar schon etwas angekaut, selbst bei dem zweiten gibt es ganz leichte Spuren von Benutzung.

Aussprache: Herr Fischer. Herr Abel.

Tagesordnung: Herr Lessing: Vorläufiger Bericht über Reisen und Studien in China, der Mongolei und Tonking (mit Vorweisungen von Sammlungsgegenständen).

Aussprache: Der Vorsitzende spricht zu all den schönen Ergebnissen die Glückwünsche der Gesellschaft aus und dankt für den außerordentlich anschaulichen und interessanten Bericht.

Ordentliche Sitzung

Sonnabend, den 24. Juni 1933.

Vorsitzender Herr Schuchhardt.

Tagesordnung: Herr Virchow:

Leistungen und Bau des Gebisses.

Der Vortragende zeigt zunächst mehrere Aufnahmen, durch welche Anomalien im Gebiete der Schneide- und Eckzähne bei Lebenden wiedergegeben werden. Bei solchen vor Jahren, z. T. schon vor 25 Jahren hergestellten Aufnahmen wurde jedesmal gefragt: „Vom Vater oder von der Mutter“? und es stellte sich in der Mehrzahl der Fälle Vererbung heraus. Daraus ergab sich, ein wie ausgezeichnetes Objekt für Vererbungsfragen das Gebiß ist.

Von den üblichen vom menschlichen Gebiß entnommenen und auf das der Säugetiere übertragenen Bezeichnungen für Zahnkategorien sind zwei Eckzähne und Prämolaren — räumlicher, zwei — Schneidezähne und Mahlzähne — funktioneller Art. Wenn auch letztere beiden in Folge der traditionellen Anwendung zu morphologischen Begriffen geworden sind, bei welchen man an den ursprünglichen Sinn nicht mehr zu denken pflegt, so kann es doch sein, daß sich bei der Nennung dieser Worte bei Unkundigen im Unterbewußtsein etwas von dem ursprünglichen Wortsinne einschleicht. Es ist deswegen darauf aufmerksam zu machen, daß es außer Mahlzähnen und Schneidezähnen — wobei übrigens Messerschneiden und Scheerenschneiden noch wieder zu unterscheiden ist — noch eine ganze Reihe anderer Zahnarten gibt: Fang- oder Haltzähne, Schlag- und Reißzähne, Brech- und Knackzähne, Nagezähne, Hobelzähne, Raspelzähne, Quetschzähne, Rupf- oder Pflückzähne.

In einer geordneten Untersuchung des Gebisses sowie jeden anderen Organes sind funktionelle und morphologische Betrachtungen anzustellen. Diese können, ja müssen sogar oft, soweit es sich um Erforschung, um Beschaffung der Kenntnisse handelt, getrennte Wege gehen, müssen aber in letzter Linie ihre Verbindung aufrecht erhalten. Die Untersuchungen müssen begründet werden auf gutes Material. Dazu gehört zweierlei: 1. in vielen Fällen Herstellung der Gebisse „nach Form“, worüber der Vortragende bei früheren Gelegenheiten Mitteilungen gemacht hat („Einsetzen der Zähne nach Form“ Zeitschr. f. Ethnol. 1908 S. 254 bis 257; „Bezahnungspräparate nach Form, erläutert an einem solchen des Rehbockes“ Arch. f. Anat. und Physiol. Jg. 1909, Anat. Abt. S. 281 bis 293; „Die Schneidezähne im Unterkiefer des Rindes nach Form eingesetzt“ Sitz. Ber. Ges. naturf. Fr. Jg. 1910 S. 269 bis 273); 2. Beschaffung unabgeschliffener Zähne, woran gelegentlich des Maivortrages des Herrn Abel erinnert wurde. Die Erfüllung dieser zweiten Forderung ist in vielen Fällen schwer, in vielen unmöglich, das hindert aber nicht ihre Formulierung. Die Wissenschaft hat bei der Aufstellung ihrer Forderungen nicht zu fragen, ob die Erfüllung möglich ist, sondern ob die Forderung notwendig ist. Ein Drittes ist bei Gebißfragen die Herstellung vergrößernder Abbildungen, wobei man im ganzen auch für die Darstellung feinerer Einzelheiten mit Vergrößerung auf das Doppelte auskommt. Dem Vortragenden steht eine Fülle solcher vorzüglich ausgeführter Aufnahmen zur Verfügung, welche

der Hauptsache nach durch seine Tochter angefertigt und durch Schülerinnen der photographischen Lehranstalt des Lettevereines unter Leitung der Lehrerin Frau Gertrud Schmitz ergänzt worden sind. Eine Anzahl solcher Aufnahmen wurde projiziert, doch eignen sich die Sitzungsberichte nicht für die Wiedergabe solcher.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 28. Oktober 1933.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Der Vorsitzende teilt den schweren Verlust mit, den die Gesellschaft durch den am 26. August erfolgten Tod Paul Staudingers erlitten hat.

Paul Staudinger ist in Dresden am 19. Mai 1869 geboren. Bei seinem Vater, dem berühmten Schmetterlingsforscher, bekam er früh Anregung und Anleitung zu naturwissenschaftlichem Sehen und Denken. Als 25jähriger Mann, auf einer Reise durch Spanien, beschloß er, an der Erforschung Inner-Afrikas teilzunehmen. Schon damals faßte der deutsche Kolonialgedanke in ihm festen Fuß. Es gelang ihm, an der Niger-Benué-Expedition unter Robert Flegel teilnehmen zu dürfen, die bekanntlich Briefe Kaiser Wilhelms I. an den Sultan von Sokoto überbrachte und Verträge mit dem Sultan von Adamaua schloß. 1885 marschierten sie Niger-Benué aufwärts. In Loko übernahm Staudinger eine Expedition selbständig und führte sie auf neuen Wegen nach Sokoto und Gandu. Sein bekanntes Buch „Im Herzen der Haussa-Länder“ 1889 war die Frucht dieser Reisen. In den folgenden Jahren führten ihn Reisen von Konstantine bis in die Sahara, weiterhin nach Ost-Sumatra. Seit seiner Rückkehr aus Afrika nahm Staudinger eine lebhaftere Tätigkeit auf dem Gebiet kolonialer Werbung auf. Sein glänzendes Organisationstalent bereitete die Kolialkongresse 1902, 1905 und 1912 vor. Er wurde Vorstandsmitglied der deutschen Kolonialgesellschaft, dann deren Vizepräsident. Das Auswärtige Amt ernannte ihn zum Mitglied des Kolonialrates, ebenso war er Mitglied der kolonialen Landeskundlichen Kommission. Als besondere Liebhaberei brachte er in 40jähriger Sammlerarbeit eine Sammlung alter und neuer afrikanischer Schmuckperlen zusammen, die wohl ganz einzigartig dasteht. —

Unserer Gesellschaft gehörte er 43 Jahre an. Seit 1902 war er in deren Ausschuß, seit 1927 dessen Obmann. Zahlreiche Vorträge und kleine Mitteilungen vermittelten unserer Gesellschaft sein reiches Wissen. Es seien Vorträge über die Haussa-Länder, über Togo, über Sumatra genannt. Kleinere Aufsätze und Buchbesprechungen in unserer und in fremden Zeitschriften zeigen sein lebhaftes Teilnehmen an der gesamten anthropologischen Forschung. In den Sitzungen der Gesellschaft hat sich kaum jemand mehr an der Aussprache beteiligt als Staudinger. Er gehörte zu den wenigen Männern, denen früher bürgerlicher Wohlstand eine freie wissenschaftliche Betätigung und Pflege von Lieblingsstudien ohne akademischen Ehrgeiz erlaubte. Der schönen Begeisterung zu anthropologischen und völkerkundlichen Forschungen und zu den deutschen Kolonien blieb er auch treu, als das Unglück unseres Vaterlandes ihn wirtschaftliche Sorge kennen lehrte. Nicht vergessen soll werden, daß er uns allen als aufrechter, selbstbewußter deutscher Mann bekannt ist. Sein Andenken in der Gesellschaft wird bewahrt werden.

Der Ausschuß hat an Stelle des Herrn Staudinger Herrn Weinert als Mitglied des Ausschusses zugewählt. Als Obmann wurde Herr Langerhans gewählt.

Herr Preuß ist zum Honorarprofessor des Museo nacional de Arqueologia Historia y Etnologia in Mexiko ernannt worden.

In die Gesellschaft sind aufgenommen: Herr Eb. Henneböhle, Konrektor Rüthen an der Möhne (Westf.) (Traeger) und Herr Dr. Manuel Pallesteros, Berlin (Lehmann-Nitsche).

Herr K. Th. Preuß berichtet vor der Tagesordnung über: Die Statue eines Mastodon aus Columbien nebst einem Hinweis auf sein spätes Vorkommen¹⁾.

In meinem Buche „Monumentale vorgeschichtliche Kunst“ (Göttingen 1929) habe ich Bd. I S. 47f. eine 3 m hohe Steinfigur (s. Abb.) der bekannten Fundstätte San Agustín am obersten Lauf des Magdalena im Staate Huila in Kolumbien beschrieben, die durch eine Arbeit von Max Uhle, Späte Mastodonten aus Ecuador (Proc. of the 23d Intern. Congr. of Americ. New York 1930, S. 247ff.) jetzt in ihrem oberen Teile sicher als Darstellung eines Mastodon bestimmt werden kann. Die beiden ein ander ergänzenden Fundtatsachen erscheinen mir wichtig genug, um sie hier noch einmal kurz zu erörtern und dadurch zugleich die Meinungsäußerungen der anwesenden Herren Zoologen herbeizuführen.

Die Figur, die ich nach einem Abguß im Museum für Völkerkunde vorführe, zeigt in den beiden Gestalten, von denen die eine auf dem Kopf der anderen reitet, den in San Agustín und sonst in Amerika häufig vorkommenden Typus des „Zweiten Ich“. Dieser wird stets durch zwei irgendwie aufeinander kauernde Gestalten dargestellt, die zwei Erscheinungen ein und desselben Wesens bedeuten. Die obere von beiden ist meist tierartig. In unserem Falle ist freilich auch der Kopf der unteren stehenden Figur wenig menschenartig, weil er einen außerordentlich breiten Mund mit vorstehenden Eckzähnen trägt — die rechte Seite ist etwas verstümmelt — und keine Nase hat. Aber wenigstens ist der Mund für die meisten Menschendarstellungen von San Agustín typisch. Die obere Gestalt ist am Oberkörper wie auch hinsichtlich der Augen, die sogar die gewöhnliche menschliche Form aufweisen, hinsichtlich des Ohrpflocks links — der rechte fehlt — und der Haare ebenfalls menschlich gestaltet. Sie trägt auch wie die untere denselben Gürtel mit zwischen den Beinen durchgezogener Schambinde wie die untere Gestalt, nur die Keule, die diese in der einen Hand hält, fehlt oben. Dort sind die Arme vielmehr beide in die Hüften gestemmt. Dagegen ist die Nase wie ein Elefantenrüssel gestaltet, der darunter befindliche Mund ist infolgedessen nicht



¹⁾ Vortrag, gehalten in der Oktobersitzung der Anthropologischen Gesellschaft.

sichtbar, wir sehen aber unter dem Rüssel zwei Stoßzähne hervorragen, die bis in die Armbeuge reichen. Die beiden nasenflügelartigen Ausbuchtungen am Ende des Rüssels sind wiederum menschlich, denn solche breit ausladenden Nasenflügel sind in San Agustín üblich. In der Mitte unterhalb der Augen befindet sich ein liegender mondsichelartiger Einschnitt, der wohl sicher naturmythologischen Ursprungs ist.

Die Beschreibung des Fundes eines Mastodon durch Uhle, der von dem Finder, dem Paläontologen Franz Spillmann von der Universität Quito herbeigerufen war, hat die wichtige Tatsache festgestellt, daß es mit dem Menschen zusammengelebt hat, und daß an den beiliegenden menschlichen Geräten sogar die zugehörige Kultur des Hochlandes belegt werden kann. Der Fundort war die Gegend von Alangasí, 12 km östlich von Quito in 2570 m Höhe. Das Tier lag in 1 m Tiefe. Es waren nachträglich Gerölle und Steine vom Bergabhang heraufgefallen. Weiter war festzustellen, daß es durch Steinwürfe zu Falle gebracht oder getötet worden war. Der Kopf hatte bereits früher zwei vernarbte Läsionen durch Pfeile oder Lanzen erhalten. Man fand bei dem Körper 4 geschlagene Stücke Obsidian, ferner eine geschliffene kleine Spitze aus Hirschhorn und etwa 150 Gefäßscherben, meist gröbere, aber auch 12 feinere, die z. T. mit Figuren bemalt waren. Uhle schließt sie an die Kultur von Cuenca und Carchi auf dem Hochlande von Ecuador an, die seiner Schätzung nach in das 2. bis 3. Jahrhundert n. Chr. zu verlegen sind. Man hat die Beute wahrscheinlich gleich an Ort und Stelle verspeist, einige Rippen waren losgelöst, um an die inneren Teile zu gelangen. Merkwürdigerweise war der Körper größtenteils in eine Feuerschicht gehüllt. Bei dem Mastodon handelt es sich um eine jüngere Art. (Zugleich benutze ich die Gelegenheit, nachträglich zu erwähnen, daß die Figur Taf. 83, 4 aus der Chavinkultur in meinem Buche Monumentale vorgeschichtliche Kunst S. 112 mir von Professor Krickeberg nachgewiesen ist, dem ich dafür meinen Dank aussprechen möchte.)

Aussprache.

Tagesordnung: Vorsitzender Herr Lessing.

Herr W. E. Mühlmann:

Staatsbildung in Polynesien¹⁾.

Vorausgeschickt werden muß, was unter Staatsbildung verstanden werden soll. Streng genommen treffen wir den Staat überall an, wo Menschen zusammen leben. Die einfachste papuanische Gemeinde hat ihre politische Organisation. Um aber eine Abgrenzung zu gewinnen, wollen wir den Begriff des Staates einengen auf die Fälle, wo eine einheitliche Autorität vorliegt, die zugleich eine überparteiliche Rechtsinstanz darstellt. Fast immer geht die Bildung eines solchen Staates auf eine Übereinanderschichtung verschiedener Stämme zurück. Der technisch oder organisatorisch überlegene Stamm lagert sich über den unterlegenen. Aus der ethnischen Schichtung wird bald eine soziale, wobei den verschiedenen Schichten in der Gesamtgesellschaft verschiedene Funktionen zufallen. Durch die Bildung einer einheitlichen Autorität wird zugleich das Friedensgebiet erweitert, die größere Muße und Sicherheit stimuliert die Leistungen und schafft damit „höhere Kultur“ usw.

In Polynesien ist dieser Vorgang besonders deutlich auf den Gesellschaftsinseln zu verfolgen. Dieses Beispiel soll daher herausgegriffen werden.

Rassenmäßig sind die Polynesier ein Gemisch europäider, melanesider und mongolider Rasse (v. Eickstedt). Der mongolide Einschlag

¹⁾ Vorläufige Mitteilung, daher ohne Literaturnachweise.

scheint (eindrucksmäßig) abzunehmen, je weiter man nach Osten kommt. Siedlungsgeschichtlich unterscheidet man zwei Hauptschichten, eine alte, „indo-polynesisch“ (Handy), die meist mit den Melanesiern gleichgesetzt wird, und eine jüngere Schicht, welche mit der Kultur der Oberschicht (*ariki*) identisch ist (Rivers' Sitting-interment- und Kawa-Volk). Ob diese ethnischen Ströme mit Rassen zusammenfallen, etwa der ältere mit den melanesiden und der jüngere mit den europäiden, erscheint mir sehr fraglich. Es scheint vielmehr, daß die ältere Schicht von einem Gemisch europäider und melanesider Rasse getragen wurde, die jüngere von einem Gemisch europäider und mongolider Rasse. Doch sind das nur Eindrücke, die sich noch nicht verdichten lassen. Vielleicht können wir mehr darüber sagen, wenn einmal die Urheimat beider Hauptströme feststeht. Für den älteren Strom kommen Vorder- und Hinterindien in Betracht, für den jüngeren Indochina und Südchina.

Bevor ich den Ablauf der Überlagerung in Tahiti (das Wort Tahiti soll im folgenden immer für die Gesellschaftsinseln stehen!) schildere, soll das Schema der tahitischen Gesellschaft in „historischer“ Zeit im Querschnitt dargestellt werden.

A. Ideales Schema der tahitischen Gesellschaft.

Die tahitische Gesellschaft ist — wie bekanntlich die Polynesier überhaupt — aristokratisch und weist drei soziale Schichten auf: Arii (Adel), Raatira (freie Grundbesitzer) und Manahune (Hörige). Arii (*ari'i*) ist nicht = Häuptling, sondern bezeichnet die Abstammung und (infolgedessen) den sozialen Rang einer Sippe. Die Arii in ihrer Gesamtheit werden als *hui ari'i* (viele Arii, *hui* ist Kollektivpartikel) bezeichnet, was zugleich ihre Kennzeichnung als Kaste enthält. Man sagte auch *hui ra'atira*, dagegen waren die Manahune nicht als besondere Schicht anerkannt, sondern wurden einfach „die Leute“ (*ta'ata*) genannt.

In der adligen Sippe ist einer das Sippenoberhaupt, der Arii im eigentlichen Sinne, die anderen sind *feti'i ari'i* (die Verwandten, *feti'i* wörtlich die „Zusammengebundenen“). Sofort nach der Geburt seines ersten Sohnes dankt der Vater nominell ab und überläßt seinem Sohne die Stellung des Familienoberhauptes; er ist von da an nur mehr Regent. — Die Vererbung der Häuptlingschaft muß als Erbfolge unterschieden werden von der Übertragung des sozialen Ranges der Sippe von einer Generation auf die andere (Abstammung). Diese hing vom Alter des Familientempels (*marae*) ab. Alle Kinder eines Vaters erbten den gleichen Rang der Sippe. Aber nur der Erstgeborene (*matahiapo*) erbte die Stellung als Sippenoberhaupt, und zwar ohne Rücksicht auf das Geschlecht. Die Erstgeburt war wichtiger als das Geschlecht, deshalb konnten auch erstgeborene Töchter die Häuptlingswürde erben. (Mit „Mutterrecht“ hat diese Regelung nichts zu tun.) *Tua'ana* ist allgemein das ältere Geschwister, ohne Rücksicht auf das Geschlecht, *teina* das jüngere. Das Senioratsprinzip, d. h. das *tua'ana-teina*-Verhältnis dehnt sich dann kollateral aus, so daß auch Vettern und Basen als Geschwister angesehen werden. Die Söhne eines *tua'ana* sind dann wieder selber *tua'ana* für die Söhne eines *teina*. So wird das Prinzip des sozialen Ranges der *ari'i*-Sippen nach dem Alter verständlich. Der äußere Index für das Älter- oder Jüngersein einer Sippe ist das Alter ihres Maraes. Das älteste Marae war in Tahiti *Farepua* in *Vaiari*, und demgemäß die Sippe von *Vaiari* die älteste und vornehmste.

Das Marae war Sinnbild der Sippe und ihrer Einheit und gehörte nominell ihrem Oberhaupt, dem Arii. In Kriegszeiten bot es Asyl. Der „Rang“ der Sippen wurde, wie erwähnt, nach dem Marae memoriert, das

also als Ersatz einer „Schrift“ diente. Auch die Kenntnis der Stammbäume wurde im Zusammenhang mit dem Marae memoriert. Ein Arii konnte mehrere Maraes haben, wobei sich dann mit jedem ein besonderer Titel sowie die Häuptlingschaft über verschiedene Gruppen verband. Jedes Sippenmitglied hatte einen steinernen Sitz im Marae, und an diesen Sitz knüpften sich Besitz und der Rechtsanspruch auf bestimmte Ländereien, der auch durch Auswanderung seines Trägers nicht verloren gehen und jederzeit geltend gemacht werden konnte (vergleichbar den Symbola in der griechischen Gastfreundschaft). Die Gruppierung auf Grund des Maraes war also nach der Abstammung, „genealogisch“, nicht nach dem Siedlungsverband, also nicht lokal.

Ein bestimmtes Fixum an Land wurde an den Erstgeborenen vererbt, und zwar ungeteilt von Generation zu Generation („Anerbenrecht“). Die Landmarken für diesen Anteil durften nicht versetzt werden. Dieses Land hieß *tufa'a ari'i*. Der Rest des Landes war beliebig aufteilbar und konnte an jüngere Söhne oder durch Blutsbrüderschaft oder Adoption Verwandte vergeben werden, die *hoa* oder *tava* hießen, was dem engl. „pairs“ entspricht.

Die Regierung des Arii umfaßte folgende erbliche Ämter und Funktionen von (echt oder künstlich) Verwandten, für deren Unterhalt er zu sorgen hatte: Oberpriester (*tahu'a*), Sprecher und Handhaber des Titelzeremonials bei öffentlichen Gelegenheiten (*orero*), Verwalter (*taumihau*), Rechtvollstrecker und Kriegshauptmann (*hiva*), Bote (*vea*), Schiffskapitän (*fa'atere*), Dramaturg und Regisseur (*'arioi*), Wächter über die Nahrungstabus (*aratai rahui*).

Zur Lebens- (Siedlungs-) Gemeinschaft des Arii gehörten die Bootbauer (*tahu'a*), Krieger (*aito*) und Fischer (*avaia*). Es handelt sich dabei um den unmittelbaren Anhang des Arii.

Doch darf man sich die aufgezählten Betätigungen nicht als ein Nebeneinander, sondern nur als ein Ineinander vorstellen. D. h. der Redner des Arii z. B. kann zugleich ein hervorragender Fischer, der Blutsfreund des Arii sowie ein Angehöriger des kleineren Adels (*'iatoai*) sein, der Kriegshauptmann mit dem reichsten Raatira seines Distriktes zusammenfallen usw. Aus dem gleichen Grunde möchte man auch noch nicht von einem „Beamtenstaat“ sprechen, zumal mehrere der Ämter (unter verschiedenen Titeln!) von derselben Person übernommen werden können. Die Übernahme verschiedener „Rollen“ durch die gleiche Person ist das Geheimnis, warum die tahitische Gesellschaft mit ihrer geringen Menschenzahl (in der Zeit der Blüte höchstens 80000) zugleich so relativ hoch organisiert, und die tahitische Kultur in ihrer Farbigkeit so nahe der Hochkultur ist.

Mit der Mittel- und Unterschicht dagegen hat der Arii keinen oder höchstens gelegentlichen Kontakt.

Die Vorzugsstellung des Arii ist durch folgende Merkmale gekennzeichnet: 1. Er genießt zeremonielle Verehrung wie ein Gott oder Halbgott, er ist passiv tabuiert. 2. Er hat aktive Rechte der Tabuierung, d. h. das Recht zur Herstellung von Ausnahmeständen. Unter diesen ist am wichtigsten das wirtschaftliche Tabu oder *Rahui*, welches das Nutzungs- und Handelsrecht auf Wirtschaftsprodukte (Schweine, Brotfrucht, Matten u. a.) aufhebt, so daß diese Güter für den Arii gespeichert werden, um bei Gelegenheit (Feste) unter die Gefolgschaft und das Volk verteilt zu werden und rückläufig das Prestige des Arii zu stärken. 3. Der Arii hat das Recht und die Pflicht, Verletzungen von Tabus zu bestrafen sowie die Pflicht der Schirmherrschaft über die, die sich ihm unterstellt haben. — In allen wichtigen Entscheidungen über öffentliche Angelegenheiten, Krieg und Fernunternehmungen, dagegen war der Arii auf die Zustimmung

der Unterhäuptlinge und kleineren Grundbesitzer angewiesen, die sich in der Volksversammlung (*apoor'a*) kundgab.

Das ideale Schema der Gesellschaft, wie sie die Angehörigen der Adelschicht von sich aus sehen, kommt in dem überlieferten Kodex der Arii-Familien zum Ausdruck. In diesem heißt es (knapp zusammengefaßt): Auf euch ruht die Verantwortung für das Wohl des Ganzen. „Keine Stütze am Ausleger des Schiffes laßt zerbrechen.“ Ihr müßt rücksichtsvoll, gerecht, zurückhaltend, großherzig, freigiebig, verläßlich und gastfreundlich sein und eure Mitarbeiter schätzen. — Der Kodex zeigt in diesen Teilen ein außerordentlich starkes Gefühl für den gesellschaftlichen Bau und seine Labilität, sowie ein ebenso starkes Bewußtsein von der eigenen Stellung, Aufgabe und Verantwortlichkeit in diesem Bau. — Ebenso betont wird der Blutsgedanke, die Abstammung von den Göttern. Die übrige Bevölkerung wird als *Parias* abgelehnt, die Vermischung mit ihr ist der höchste Frevel. „Sorgt, daß nicht das Blut eurer Eltern durch euch verdorben werde. Besser wäre es für euch, eure Scham in *to'areva* zu verbergen“ (anscheinend das Atoll Tongareva, das öfter von tahitischen Emigranten aufgesucht wurde). Dem Schänder der Rasse wird angedroht: „Geh! Wir kennen dich nicht mehr. Berge und Meer sind nun dein Vermächtnis“, was soziologisch Enterbung bedeutet, und: „Deine Gebeine mögen über den langen Weg verstreut sein“, was Exil bedeutet. Vor den Frauen der Unterschicht wird gewarnt. — Wirtschaftlich ist wichtig, daß das Prestige des Arii auf seiner „Freigiebigkeit“ beruht, d. h. auf einer großzügigen Handhabung der Verteilungsgewalt. „Lasse nicht deinen Namen in Zusammenhang bringen mit versteckter Nahrung und versteckten Gütern“ usw. usw. — Ein anderer Teil des Kodex befaßt sich mit den Pflichten der *feti'i ari'i* gegen das Sippenoberhaupt und der Regelung des Verhaltens der *feti'i* untereinander. Dabei wird Nachdruck gelegt auf die Rolle, die jeder im sozialen Schema zu spielen hat. „Jeder muß seine Rolle spielen.“ Der Kodex verweist auf die Solidarität (Arbeitshilfe, Gastfreundschaft) und auf die Pflicht des Oberhauptes, sich des Anspruches auf Vergeltung in Verbrechensfällen anzunehmen, sowie Verfehlungen gegen den Kodex mit Landkonfiskation (bei Verstoß gegen das Gastrecht) oder mit dem Tode (bei schweren Verfehlungen gegen Tabus) zu bestrafen. Die einheitliche Funktion der Sippe wird durch entsprechende Kontrolle von seiten eines ihrer Glieder (eben des Oberhauptes) gewahrt. — Der Kodex wird auf das älteste *Marae Farepua* zurückgeleitet, also auf göttliches Gebot.

Die zweite (mittlere) Schicht der tahitischen Gesellschaft sind die kleineren Grundbesitzer oder *Raatira* (*ra'atira*). Zwischen diese und die *ari'i* schiebt sich aber noch eine kleine Schicht von Leuten ein, die als *Iatoai* (*'iato-ai*) bezeichnet werden, die sich zu den *ari'i* ungefähr so verhalten wie das Patriziat zur Nobilitas. Die *Iatoai* hatten kleinere Ländereien als die Arii und wurden darum auch manchmal *ari'i ri'i* (kleine *ari'i*) genannt. Sie stellten die Unterhäuptlinge (*papa i raro* „unterer Felsen“) für die Subdistrikte des Klans (*mataeina'a*), die Exekutiv- und Kriegshäuptlinge, sowie einen Teil der Beamten des Arii. Untereinander bildeten die *Iatoai* eine Rechtsorganisation namens *hiva*, deren hauptsächliche Befugnis war, in Zweifelsfällen über die Erbfolge des Sippenoberhauptes (Arii) die Entscheidung zu treffen.

Die kleineren Grundbesitzer oder *Raatira* waren „die eigentlichen Häuptlinge des Volkes“. (Der Arii selber hatte ja so gut wie keinen Konnex mit dem Volke.) Sie hatten den Charakter der Kaste. Man sagte *hui ra'atira*, wie man *hui ari'i* sagte. Zwischenheiraten mit den *ari'i* waren

nicht gestattet. Der Raatira stand so hoch über dem gemeinen Volke wie der Arii über ihm. Auch er hatte das Recht des wirtschaftlichen Tabus (*rahu'i*), das aber von dem des Arii „überdeckt“ werden konnte und wohl auch in der Regel wurde. Denn die Abgaben wanderten von den Hörigen zu den Raatira und von diesen in den Speicher des Arii. Der Raatira trug in seiner Dorfschaft die Verantwortung für die Ausführung der Befehle des Arii und leistete ihm im Kriege Gefolgschaft. Der Raatira war im allgemeinen ein hervorragender Holzhandwerker, vor allem Bootbauer. Die Raatira erbauten z. B. im Beginn der Christianisierung die ersten Kirchen. Die tatsächliche Machtstellung der Raatira war recht bedeutend, sie stellten das Hauptkontingent der Volksversammlung.

Die Manahune (*manahune*) waren die landlose Hörigenschicht, die den größten Teil der Bevölkerung ausmachte. Sie bestellten für die Raatira und Arii den Boden und erhielten in günstigen Fällen als Pächter etwas Land zugewiesen. Sie waren auch die Schiffsruderer und Kriegsknechte. Für den Arii waren sie die *misera plebs*, die „outcasts“, Ausgeworfenen, die bestenfalls zu Menschenopfern taugten, und mit denen er nicht in Kontakt kommen durfte.

Dies wäre also das ideale Schema der Gesellschaft, wie sie sich zur Zeit der Entdeckung dieser Inseln durch die Europäer in den Köpfen der führenden Persönlichkeiten unter den Eingeborenen darstellte. Es ist ein logisch durchdachtes System. Dies findet seinen vollendeten Ausdruck in dem Vergleich des tahitischen Gesellschaftsbaus mit einem Schiff, in dem der Arii mit dem Mast (*tira*), die Raatira („die den Mast im Stande Haltenden“, neuseel. *ranga-tira*) mit der Takelage, die Iatoai („die Überbrückenden“; *iato* ist der Querbalken zum Ausleger des Bootes) mit dem Querbalken zum Ausleger und das gewöhnliche Volk mit dem Ausleger selber verglichen werden: ein Gleichnis, das Funktionen und integrierende Bedeutung der einzelnen Schichten symbolisch so überraschend glücklich und treffend wiedergibt, daß es besser gar nicht ausgeklügelt werden könnte. Der Arii als Mast: äußerlich überragend, aber tatsächlich auf die Raatira gestützt; die Iatoai, die nicht nur den Kontakt zwischen Adel und gewöhnlichem Volk vermitteln, sondern auch historisch, wie ich gleich ausführen werde, aus der Vermischung des Adels mit der autochthonen Bevölkerung hervorgehen, als Querverbindung zum Ausleger (als Volk), die durch ihre Funktion das „Staatsschiff“ überhaupt erst seetüchtig machen.

Eine so subtil aufgebaute Gesellschaft ist aber natürlich nicht mit einem Male „fertig“ aufgetreten, nicht wie Athene dem Haupte des Zeus entsprungen. Nur scheinbar ist alles vollendet, fix und fertig. Scheinbar sind die einzelnen Schichten streng kastenmäßig getrennt, scheinbar gibt es keine Zwischenheiraten, theoretisch keine auch noch so geringe „soziale Zirkulation“. In Wirklichkeit aber hat auch diese Gesellschaft natürlich ihr historisches Schicksal und ist allmählich geworden. Welche Vorgänge haben sie zustande gebracht?

B. Der Prozeß der ethnischen Überlagerung und Akkulturation.

Um es vor auszuschicken: die tahitische Gesellschaft ist das Ergebnis der Überlagerung eines älter eingesessenen Volkes durch einen Strom jüngerer Einwanderer von anderer ethnischer Beschaffenheit. Beide Schichten gehen auf verschiedene Ströme der polynesischen Einwanderung in die Südsee zurück, von denen der ältere höchstwahrscheinlich indischer,

der jüngere vielleicht indochinesischer Herkunft ist. Dieser jüngere Strom trägt die Kultur der *ari'i*. Es gibt nicht nur allgemeine linguistische und archäologische Hinweise hierauf, welche sich mehr und mehr zu einer Theorie verdichten lassen, sondern es gibt auch gewisse Überlieferungen in Mythologie, Religion und Folklore, sowie in den Memoiren einiger führender eingeborener Persönlichkeiten, und zwar speziell und besonders interessante für die Gesellschaftsinseln, welche für diese Theorie sprechen.

Die Tahiter haben die Überlieferung, daß sie ursprünglich keine Götter und (was auf dasselbe hinauskommt) keine Aarii hatten. Ihre Götter kamen ihnen aus dem Westen, und zwar aus Raiatea. Es heißt: „Es war keine *hui-ari'i*-Familie in Tahiti, dem Lande der Krieger. Die Kriegsherren (*fatu to'a*) kontrollierten das Land. Darum hieß es *Tahiti manahune*.“ Eine andere Überlieferung sagt: „Ursprünglich war Tahiti ein Fisch von Raiatea“, d. h. erobert, kriegsgefangen von Raiatea. Der Fisch ist in Tahiti Opfersymbol, und zwar stellvertretendes Opfersymbol für den kriegsgefangenen, zur Opferung bestimmten Feind. Die Legende über „Tahiti, den Fisch“ schildert ausführlich, wie Tahiti ursprünglich ein Fisch von Raiatea war. Eines Tages machte sich infolge einer Tabuverletzung der Fisch los und schwamm gen Osten auf und davon. Die Tahiter und Raiateaner halten dann Dialoge, in denen sie sich brüsten und sich gegenseitig schmähen wie die homerischen Helden. Die Tahiter erscheinen dabei als „die Krieger“ (*toa*, ein archaisches Wort, das in historischer Zeit nicht mehr verwandt und durch *aito* ersetzt ist). Schließlich zieht der große Kulturheros der *hui ari'i*, Tafai, mit seinen Leuten aus, um das „ungehorsame“ und „launische“ Tahiti zu strafen; sie nehmen Äxte und durchschneiden die Sehnen des Fisches Tahiti. So kann der Fisch nicht mehr fortschwimmen, und darum liegt Tahiti an der Stelle im Ozean, wo man es noch heute findet.

Nachdem dies geschehen ist, kommen die Götter nach Tahiti, und zwar zunächst nach der kleineren Halbinsel, Taiarapu. Diese Überlieferung lautet (gekürzt): „Auf den Winden flogen die Götter nach Tahiti. Da floh das Volk, von Schrecken erfüllt, in die Höhlen und kleinen Täler des bergigen Landes. Nicht mehr als die Vögel picken, hatte man zu essen zu dieser Zeit (NB. Brotfrucht, Taro, Kokosnüsse und große Fische sind ausschließlich an der Küste zu haben!). Eine gefürchtete Herrschaft war die der Götter ohne Redner (d. h. die Ankömmlinge waren eben ihre eigenen Götter [für die Fremden], ohne Priester). Die Götter sprachen: Gebt uns die Köpfe der Krieger (*toa*). Die Leute antworteten: Wir sind in Furcht ob der Herrschaft der Götter. — Und so ward das Land verlassen.“ Die kleine Insel Aimeo (oder Moorea) wird als „Bett der Krieger“ bezeichnet — und noch spät in historischer Zeit hat (offenbar infolgedessen) Moorea den Charakter des Asyls für Flüchtlinge. Schließlich bekommen die Götter Mitleid mit den vor Furcht zitternden Menschen und steigen herab in die Täler und Ebenen. „Aber das Volk nahete ihnen nicht.“ „Da verstreuten sich die Götter und siedelten sich auf dem Lande von Groß-Tahiti an. Das Volk von Tautira kehrte in sein Tal zurück und hatte keine Furcht mehr. Bald errichtete das Volk von Tahiti und Moorea Tempel und weihte sie den Göttern.“

Aus allen kulturellen Zusammenstößen entwickelt sich eine Krisis, die eine gewisse Zeit in Anspruch nimmt, bis der Anpassungszustand wiederhergestellt ist. Auch in Tahiti kommt es allmählich zu einer Verschmelzung der alten Kultur mit der Kultur der *hui ari'i*. Diese Akkulturation steht im engsten Zusammenhang mit der Neuordnung der politischen Einheiten, die sich z. B. auf sprachlichem Gebiet am Wechsel der Klanbezeichnung verfolgen läßt. Die übliche Bezeichnung für „Klan“

oder „Distrikt“ ist in historischer Zeit *mataeina'a*. (Meist steht statt *mataeina'a va'a mataeina'a* (*va'a* = Boot, d. h. die Gefolgschaft eines Arii, soweit sie in ein Boot geht). Daneben besteht nun ein anderes Wort für Klan, *'ati*. *Ati* ist in historischer Zeit ein Präfix, das manchen Distrikts- oder Subdistriktsnamen vorangesetzt wird. *Ati* (neuseel. *ngati*) bezeichnet in ganz Polynesien ursprünglich den Verband von Menschen gleicher Abstammung, rechtlich den Blutracheverband. Diese einzelnen Klans hatten ihre besonderen lokalen Schutzpatrone oder Gottheiten, nach denen sie sich benannten: *'ati Tane*, der Klan der Holzhandwerker; *'ati Tu*, der Klan der Krieger; *'ati Ro'o*, der Klan der Feldbauer. Demnach ist *'ati* der wirtschaftlich spezialisierte, durch gleiche Abstammung verbundene Siedlungsverband, die Dorfschaft der Krieger, Bodenbauer oder Handwerker bestimmter Spezialisierung. Wenn wir nun in Tautira und Teahupoo, wo die *hui ari'i* sich zuerst festsetzten, elfmal das Präfix *'ati* als Bezeichnung kleinerer Dorfschaften oder kleinerer Landschaften finden, wo nur ein- oder zweimal eine *mataeina'a* steht, so sind wir zu dem Schluß berechtigt, daß die kleineren Gemeinden, die wir uns nach dem Muster der demokratischen melanesisch-papuanischen Dorfschaften vorstellen müssen, zu dem größeren politischen Verband unter einem Arii als Oberhaupt der Gruppe zusammengeschlossen wurden. (Dafür, daß Staatsbildung auf dem Wege der Zusammenfassung lokal-arbeitsteiliger Handwerkergruppen zustande kommen kann, vgl. Thurnwald, Mensch. Ges. III, 6.)

Ich habe eben auf die lokalen Schutzpatrone, die Götter Tane, Tu und Roo angespielt. Es sind die drei altpolynesischen Hauptgötter. Die ethnische Schichtung wiederholt sich aber sozusagen auch in der religiösen Sphäre. Denn die *hui ari'i* kommen als Verehrer („Kinder“) des Gottes Ta'aroa, des polynesischen Jupiter. Dieser wird nunmehr zum Hauptgott. Die autochthone Bevölkerung dagegen verehrt Tu, den Gott des Krieges, Tane, den Gott des Handwerks und Roo, den Gott des Feldbaues. Die *ari'i* nehmen nun charakteristischerweise Tu und Tane in ihren Kult auf, während sie mit Roo, dem Gott des Feldbaues, nichts anzufangen wissen. Sie sind eben nicht Feldbauer, betreiben keinen Feldbau und verstehen nicht das Geringste davon; dagegen sind sie hervorragende Seefahrer mit nautischen und astronomischen Kenntnissen, hervorragende Fischer und Schiffsbauer. Darum wird der Zimmermannsgott Tane jetzt zum „Gott der Schönheit“; das bedeutet soziologisch, daß die Arii als Schätzer und Förderer des einheimischen Kunsthandwerks auftreten und durch ihre Schätzung dieses zur Blüte bringen. Belegt wird dies u. a. dadurch, daß der Kunsthandwerker *tahu'a 'ati* heißt (*tahu'a* = „Macher“, „Könner“), wobei also das Merkmal der Könnerschaft ausdrücklich mit der archaischen Klanbezeichnung verbunden wird. Ein tahitisches Großschiff (wie wir sie aus den Abbildungen und Beschreibungen der alten Zeit kennen) oder Trauergewand ist schlechterdings nicht denkbar, ohne daß nicht nur der Künstler existiert, der es anfertigt, sondern auch der Arii, der die Arbeit schätzt, in Auftrag gibt und teuer bezahlt! Wir sehen hier, wie die Anfänge eines „Mäzenatentums“ aufs engste mit politischen Vorgängen zusammenhängen.

Einen weiteren Beleg für die Zusammenfassung kleinerer Verbände zu größeren bietet die Etymologie eben der modernen Klanbezeichnung *mataeina'a*, die mit Hilfe der polynesischen Dialektvarianten möglich ist.

Tahiti: *mata-eina'a*,

Hawaii: *maka-aina-na*,

Tuamotu: *mata-keina-nga*.

kai und *'ai* ist „Nahrung“, „Essen“. *keina*, *eina* und *aina* (der Wechsel der Diphthonge *ei* und *ai* ist unwesentlich und kommt auch sonst häufig vor) ist das archaische Wort für „Land“, eigentlich „das, was zu essen gibt“, wie bei einer bodenbauenden Bevölkerung natürlich. *nga*, *na* und (in Tahiti abgeschliffen) *'a* ist ein Nominalableitungen bildendes Suffix, das, an Verben angehängt, Nomina abstracta bildet. *Kai* ist hiermit doppelt suffigiert. *Matakainanga* bedeutet: „die, die wegen des Landes da sind“, die nur zu „essen“ verstehen. Es bedeutet die emotionsgeladene Lebens- und Funktionsgemeinschaft derer, die für den Feldbau bestimmt sind, zugleich „die Autochthonen“, und ist ein Terminus, der von den *ari'i* mit deutlicher Betonung der sozialen Distanz für die von ihnen vorgefundene Bevölkerung von Bodenbauern geprägt wurde¹). Die vielen kleinen Gemeinden (*'ati*) wurden zu größeren politischen Verbänden (*mataeinaa*) zusammengefaßt.

Zum Überfluß wird überliefert, daß „ursprünglich *manahune* und *mataeina'a* dasselbe waren“. Aber die Etymologie von *mataeina'a* ist wichtiger, sie leuchtet in den Vorgang hinein.

Wie spielte sich dieser Vorgang im einzelnen ab? Wir müssen nach allem annehmen, daß nur wenige führende Sippen der *hui ari'i* die teils friedliche, teils kriegerische Eroberung vollzogen. Sicher haben die Einwanderer aus Raiatea nur wenige Frauen mitgebracht. Sie heirateten also in die Familien der lokalen Häuptlinge (*fatu*) hinein, und zwar sind es die jüngeren Linien, die *teina*-Linien, die Iatoai der *hui ari'i*, die auf diese Weise entstanden, die also auch in blutsmäßiger Beziehung eine „Brücke“ zwischen Arii und autochthoner Bevölkerung darstellen.

Das Wort für den altpolynesischen Kriegshäuptling, *fatu* wurde bereits erwähnt. Das Wort ist in historischer Zeit archaisch, ebenso wie *'ati* und kommt ebenso wie dieses nur noch in der Kultsprache vor. In christlicher Zeit steht es in den englischen Bibelübersetzungen für „Herr“ (Lord).

Die Raatira der historischen Zeit sind ebenfalls Nachkommen der *fatu*, welche ihre Rolle als lokale Häuptlinge beibehielten, natürlich mit gewissen Verkürzungen ihres Landbesitzes, und unter der Schirmherrschaft eines Arii. Da die kleinsten von den Raatira fließend in die Manahune übergehen, ist tatsächlich die ganze Bevölkerung miteinander verwandt, während theoretisch unterstellt wird, daß zwischen den einzelnen Schichten Scheidewände von Ewigkeit her bestehen. Das ist eben etwas Nachträgliches, eine sekundäre Rationalisierung.

Gewisse Überlieferungen geben uns einen Einblick in den Mechanismus der Entstehung der herrschaftlichen Organisation: *hau*. Schon dieses Wort allein, das sowohl „Herrschaft“ wie „Frieden“ bedeutet, zeigt dem soziologisch Kundigen die Zusammenfassung kleineren Gemeinden zu dem größeren politischen Verband, wobei die lokalen Blutracheverbände abgelöst werden durch die Schaffung einer übergeordneten Rechtsautorität in der Person des Arii, wodurch eben ein größeres „Friedens-“ Gebiet geschaffen wird. Daß dieser Vorgang sich so abspielte, wird im einzelnen durch die überlieferten Geschichten belegt.

Die Gewährung der Gastfreundschaft von seiten eines Arii an Geringere konnte z. B. die Belehnung mit Land in sich schließen. „Solche Gäste konnten für Generationen dableiben und erhielten dann Land zugewiesen.“ Sie wurden dann durch Adoption Verwandte des Arii, und zwar sozusagen „jüngere“, d. h. zur Gefolgschaft verpflichtete Verwandte, für die auch der Terminus *hoa* (Gastfreund, Blutsbruder) üblich

¹) Für eine eingehende linguistische Behandlung des Problems muß ich auf meinen Aufsatz „Die Begriffe Ati und Mataeinaa“ verweisen, der voraussichtlich in Bd. 29 des „Anthropos“ erscheinen wird.

war. Adoption, Gastfreundschaft, Blutsbrüderschaft und Schirmherrschaft wachsen zu einem Komplex zusammen, dessen Elemente schwer trennbar sind. — Wir hören, wie auf der Insel Moorea der Arii Marama die ganze Insel, die er zuerst noch mit anderen Häuptlingen teilt, unter seine Herrschaft bringt dadurch, daß er sich eines Blutracheanspruches annimmt, dessen sich anzunehmen keiner von den Übrigen gewagt hatte. Da man an der Fähigkeit, Schutz zu bieten und Recht herzustellen, den Mächtigen erkennt, kommen infolgedessen kleinere Häuptlinge zu Marama als Gäste und bitten ihn, ihr Marae zu weihen, was Belehnung bedeutet (da ja der Rechtsanspruch auf das Land sich an das Marae knüpft) und das Verhältnis Schutz-gegen-Treue herstellt. In historischer Zeit wird für Tahiti energisch bestritten, daß die Raatira ihr Land zu Lehen hatten. Es heißt, „sie saßen auf eigenem Grund und Boden“. Tatsächlich liegt historisch eine Belehnung vor, und das Verhältnis von Arii und Raatira ist sehr ähnlich dem von Hochadel und Ministerialen im deutschen Mittelalter.

Die Expansion der *hui ari'i* ist also nichts weniger als bloße Eroberung, Machtwille und Gewaltanwendung; sondern es ist vor allem die bessere Kenntnis der Regeln des Gastrechts sowie der Mut, in einem größeren Gebiete Recht herzustellen, der die Herrschaft des einzelnen Arii befestigt. Im übrigen ist allerdings die Belehnung eines kleineren Häuptlings gebunden an die Zustimmung des *hiva*-Rates, also der Organisation der Iatoai, die ihrerseits bereits einen bestimmten Arii als Oberhaupt der Gruppe anerkannten.

Schließlich noch ein Überblick über die Territorialgeschichte Tahitis, von dem Augenblick der Machtübernahme der *hui ari'i* an. Das älteste Marae ist Farepua in Vaiari. Es heißt: Taaroa brach durch den Himmel und setzte seinen Fuß auf Farepua. Die Sippe von Vaiari ist darum die älteste und vornehmste von Tahiti. Von Taaroa stammen alle Arii von Tahiti ab. Einer seiner Nachkommen, Tetunae, gründet Maraes über ganz Tahiti und verfügt mit der Weihe des Maraes Tahiti die Annahme des Namens Tahiti für die ganze Insel. (Vorher hatten die beiden Halbinseln besondere Namen.) Sechs Generationen nach Tetunae wurde der Verband der Teva begründet, der den Süden der größeren Halbinsel und die ganze kleinere Halbinsel umfaßte. Dieser Verband wurde von dem Arii von Vaiari geführt. Die politische Führung übernahm aber später der Arii von Papara. Wieder drei Generationen später beschlossen die Nachkommen Tetunae, daß Punaauia und Hitiaa ihre Maraes zu demselben Rang aufrücken lassen durften wie das Marae von Papara. Damit wurde der Arii von Hitiaa *ari'i nui* (großer Arii) von Aharoa, der Arii von Punaauia *ari'i nui* von Teoropaa, Ausdehnungsvorgänge, die auf die inzwischen erfolgte Entwicklung des Feudalsystem hinweisen.

Eine „Monarchie“ hat es in Tahiti nie gegeben. Die drei Ariinui betrachteten sich als frei und gleichberechtigt. Versuche eines einzelnen Arii, eine Hegemonie zu erringen, wurden niedergeschlagen und immer das Gleichgewicht wiederhergestellt.

Endlich noch ein Wort über die Kulturmerkmale, an denen sich die Schichtung verfolgen läßt. Altpolynesisch sind insbesondere Feldbau, Holz- und Steinbearbeitung, Kopffjagd, Schädel- und Ahnenkult, Einbaum (*va'a*) und Rechteckhaus. Der *hui-ari'i*-Kultur sind zugehörig: Fischfang Kawabereitung, Herstellung von Matten, Bogen und Pfeil, Verehrung von Taaroa als Meergott in Verbindung mit Lunarkult, große Häuser mit runden Enden und große Plankenschiffe (*pahi*). Die beiden letztgenannten Merkmale seien besonders hervorgehoben. Das große Plankenschiff ist natürlich die Voraussetzung für die planmäßige Durchquerung und Erforschung des Ozeans, unter Mitnahme von zahlreichen Menschen, Weibern

und Kindern, Proviant und Handelsprodukten. Es ist die verkehrstechnische Voraussetzung für die Staatsbildung in Polynisien. In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß von den *hui ari'i* sämtliche Inseln und Landschaften, die sie erreichten, umbenannt wurden. Für alle diese Inseln und Landschaften existieren archaische Namen, die eben die Namen sind, unter denen sie der Manahune-Bevölkerung bekannt gewesen waren. Sehr viele dieser Namen lauten gleich, und die Umbenennung wurde darum vollzogen, um Verwechslungen zu vermeiden. Die Gefahr solcher Verwechslungen bestand natürlich für die *hui ari'i* darum, weil sie durch Seeverkehr und Fernkontakt ständig ihren Horizont erweiterten, während diese Gefahr für die alte, seßhafte, lokal gebundene Bevölkerung nicht bestanden hatte.

Ähnliches wie für das Plankenschiff gilt für das große Rundhaus, das auf Tahiti als Fremden- und Versammlungs- und Versammlungshaus Verwendung findet. Auch ohne das große Rundhaus ist interinsularer Kontakt in großem Stile nicht denkbar. In Tahiti finden sich Rundhaus und Rechteckhaus noch nebeneinander, während in Samoa ausschließlich das Rundhaus vorkommt. Das weist auf die Herkunft des Rundhauses vom Samoa-Archipel. In Samoa ist der Bau der Plankenschiffe Sache einer besonderen Gilde, die mit der Sippe Malama (Mond) im Zusammenhang steht. Auf den Gesellschaftsinseln dagegen ist das Plankenschiff, das eine Kombination zehn verschiedener Hölzer darstellt, nach ausdrücklicher Überlieferung „eingeführt“, und zwar von der bereits erwähnten Familie Marama. Diese Indizien weisen (u. a.) darauf hin, daß die Kultur der *hui ari'i* und Taaroa-verehrer (in Samoa Tangaloa) vom Samoa-Archipel aus ihren Ausgang nach Osten genommen hat, auf allen Inseln infolge ihrer technischen, vor allem aber wahrscheinlich organisatorischen Überlegenheit neue Staatswesen gründend. Dieser Prozeß ist natürlich im einzelnen sehr verschiedenartig verlaufen, in Tahiti anders als in Hawaii, verhältnismäßig ähnlich in Rarotonga, sehr viel anders auf den kleinen Atollen und auf der Osterinsel (wo eine dünne Oberschicht über der melanesischen Hauptschicht kaum erkennbar ist) und entscheidend anders in Neuseeland, dessen mehrfache Besiedlung überhaupt ein Sonderproblem darstellt.

Für mich kam es darauf an, den Prozeß der ethnischen Überlagerung in seinen entscheidenden Phasen für ein in dieser Hinsicht besonders ergiebiges Terrain, nämlich die Gesellschaftsinseln, zu verfolgen und darzustellen. Ähnliche Studien lassen sich sicher auch für die Hawaiischen Inseln und Cookinseln durchführen, aber sie müßten mit dem nötigen soziologischen Rüstzeug und nach der intensiven Seite hin, unter Beachtung des Details, getrieben werden.

Auf die erste Hauptphase der *hui-ari'i*-Expansion von Raiatea aus, die etwa ins 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu verlegen ist (aber sie läßt sich nicht exakt festlegen) schließt sich dann noch eine zweite an, die zu einem Staatenbund aller ostpolynesischen Inseln führt, mit ihrem kultischen Zentrum in Raiatea. Doch sind meine Studien hierüber noch im Gange, so daß ich nichts davon preisgeben möchte.

Ich möchte schließen mit einer Aufforderung an die Ethnologen, die Verhältnisse der politischen Organisation bei den sog. Naturvölkern doch in stärkerem Maße als bisher der Aufmerksamkeit zu würdigen. Wir besitzen dickleibige Staatstheorien, die aber auf ein Minimum von Tatsachen, auf einen winzigen Ausschnitt aus der Gesamtgeschichte der Menschheit gegründet sind. Erst durch die Einbeziehung der Naturvölker würden wir zu einer Staatstheorie kommen, die uns auch für die Erkenntnis der Gegenwart etwas zu bieten hätte.

Aussprache.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 18. November 1933.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Der Vorsitzende muß auch in dieser Sitzung einen schwersten Verlust, den die Gesellschaft erlitten hat mitteilen. Am 24. Oktober ist Paul Träger seinem langen schweren Leiden erlegen. Eine Würdigung der Verdienste Trägers um die Gesellschaft soll in einer der nächsten Sitzungen stattfinden.

Am 6. Oktober starb Dr. Jansen, der seit 1924 Mitglied der Gesellschaft war.

In die Gesellschaft sind aufgenommen Herr Dr. Wilm Tourné, Berlin-Köpenick, (Kühne) und Prof. M. Uhle, Berlin (Lehmann-Nitsche).

Tagesordnung: Vorsitzender Herr Lessing.

Herr Eugen Fischer: Die gegenseitige Stellung der Menschenrassen auf Grund der Erblehre. (Der Vortrag wird im nächsten Heft der Zeitschrift ausführlich erscheinen.)

Aussprache: Herr Mühlmann.

Montag, den 27. November mittags 1 Uhr Führung durch die Sonderausstellung: „Mongolisches Volksleben“ durch Herrn Professor Dr. Lessing.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 16. Dezember 1933.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer:

Es ist die dritte Sitzung, die mit der traurigen Nachricht vom Tode verdientester Mitglieder eröffnet werden muß. Erwin Baur ist uns genommen worden.

Es war der Samstag Vormittag vor dem 1. Advent, da lauschte in ernstem Festsaal der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften in Dahlem eine ergriffene Hörschaft von Gelehrten und Forschern und Freunden der Forschung den wunderbaren Klängen des Haydn'schen Largo und den hinreißend schönen Gedächtnisworten, die der Münchener Botaniker Wettstein sprach zum Andenken und zur Feier eines großen Toten — Carl Correns, der uns die Wiederentdeckung der Erbgesetze gebracht, der der größte Erbforscher war unter den Botanikern, und den uns im letzten Januar der Tod hinwegnahm. Und um dieselbe Stunde rang ein anderer Großer, wie er ein Führer und Bahnbrecher auf dem Gebiet der pflanzlichen Erblehre und Pflanzenzüchtung mit dem Tode — Erwin Baur. Nach einem schönen Vortrag im Dienst seiner Ideen, mitten heraus aus der Arbeit wird er von einem Herzkrampf gepackt. — In der Nacht zum Sonntag ist der Mann, der aussah wie das Leben, einem neuen Anfall erlegen. — 58 Jahre alt, wie vom Blitz gefällt — das Herz hat der ungeheuren Arbeit, der schweren Sorge und der seelischen Aufregungen zuviel gehabt. — Nun soll es ruhen im märkischen Sand, dem der Mann soviel abgerungen hat an Ergebnissen für die Erblehre, für die heimische Landwirtschaft und damit für unser Volk.

Es ist hier nicht Ort und Zeit, eine Lebensbeschreibung des Forschers und Menschen Erwin Baur zu geben. Es soll nicht berichtet werden, wie er erst Mediziner war, dann Botaniker, wie er Pflanzenphysiologe wurde, 1911 Professor der Botanik hier in Berlin, wie er sich früh dem Studium der Vererbung hingeeben und mit Leidenschaft die neue Lehre von den Erbgesetzen verfolgte. Mit genialem Blick griff er als Versuchsobjekt unser bekanntes Gartenlöwenmäulchen heraus, mit dem er Jahr um Jahr seine

glänzend durchdachten Versuche anstellte. Er hat seinen Liebling, den er in aller Herren Länder suchte und zur Kreuzung brachte, nie wieder verlassen. Keiner Pflanze Erbgefüge ist so erkannt wie diese. Ihm wurde sie das Instrument zur Erschließung von Kenntnissen über Koppelungen-Spaltungen, Neuauftreten, Abänderung, Verlust und all die anderen Vererbungserscheinungen. Mit diesem Instrument erschlossen wandte er sie auf seine Züchtungspflanzen praktisch an. Sein Verdienst aber, sein größtes, liegt nicht in der rein theoretischen Erforschung der wissenschaftlichen Probleme. Er war von seiner großen wissenschaftlichen Begabung abgesehen, ein Mann der Praxis. Ihm war es gegeben, daß er mit ungeheurer Treffsicherheit sah, wo und wie Vererbungsforschung in die Bedürfnisse der Landwirtschaft eingestellt werden konnte. Sein Sinnen und Streben ging dahin, diese wirtschaftlicher zu gestalten, uns von der Auslandseinfuhr landwirtschaftlich unabhängig zu machen, unsere Nutzpflanzen zu verbessern, die Pflanzenzüchtung auf wissenschaftliche Unterlage zu stellen. Nach Lehrjahren als Direktor des Vererbungswissenschaftlichen Institutes der Landwirtschaftlichen Hochschule Berlin durfte er seinen Plänen leben als auf sein Betreiben 1927 die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft das Institut für Züchtungsforschung in Müncheberg in der Mark ins Leben rief. Drei Aufgaben hat er seinem Institut gestellt, die theoretische Erforschung der Genetik der Pflanzen, das Finden neuer Wege und Methoden der Pflanzenzüchtung und die Lösung praktischer züchterischer Probleme. Und er wollte nur solche in Angriff nehmen, die dem privaten Züchter zu teuer und zu lange dauernd wären. Mit dem praktischen Landwirt wollte er und hatte er nur Zusammenarbeit, nie Konkurrenz.

Auf rund 300 Hektar Boden, in 10 heizbaren Gewächshäusern, in Sommerhäusern und unter Fenstern wuchsen ihm seine Züchtungen. 1928 war das Werk im Gang, 5 Jahre, man darf wohl sagen, riesiger Arbeit waren seinem Schöpfer gegönnt. Man muß einmal mit ihm durch die Felder gegangen sein und an den Versuchsgärten entlang, man muß erlebt haben, wie er mit leuchtenden Augen und sprudelnder Beredsamkeit, jeden Einwurf widerlegend seine Ergebnisse zeigte und seine Pläne vortrug. Er war nicht nur der Direktor, er war sein bester Arbeiter, die Seele des Ganzen. Wie oft habe ich Jahr nach Jahr sehen dürfen, wie es wuchs, wie neue Aufgaben zu den alten kamen und seine ersten Hoffnungen Erfüllung wurden. In vier Jahren Arbeit hat er die gelbe Süßlupine erzüchtet. Die erste Saat ist herausgegangen und die Lupine ist zum eiweißreichen nahrhaften bekömmlichen Viehfutter geworden. In einem Jahr soll die süße blaue, in einem weiteren die süße weiße Lupine abgebar sein. Strahlend und voll launischen Humors setzte er uns Lupinensamen zur Speise vor, bereitet wie junge Erbsen.

Noch viel aussichtsreicher sind seine Versuche und weiteren Pläne aus einer Fettstoff enthaltenden Leguminose durch Höherzüchtung des Fettgehaltes die Soja zu ersetzen und unserem Volke damit Millionen Ausfuhrgehalt zu ersparen. Ich war Zeuge seines glänzenden Vortrages auf einer Veranstaltung der Notgemeinschaft in Königsberg, wo er mit der glänzenden Darstellung diese Dinge reichsten Beifall erntete.

Dann führt ihn eine Reise nach Argentinien und Peru, wo er in den Hochländern der Anden wilde Kartoffelsorten sucht und findet, deren junges Laub Frühjahrsfröste, Frühjahrsschnee ertragen können. Und wenn deren Knollen nur bohnen- oder nußgroß sind, seine glänzende Kreuzungskunst züchtet Sorten, die die Winterhärte mit der Größe und Qualität der Knollen unserer guten hochgezüchteten Stämme vereinigt. Welche Aussichten, wenn die Frühjahrsfrostgefahr gebannt, eine Frühkartoffel zu züchten ist, die die Einfuhr von sog. Maltakartoffeln unnötig macht oder gar zwei

Ernten im selben Jahr erlaubt. Ich kann nicht schildern, was alles für Probleme dieser Mann in den fünf Jahren in Angriff genommen hat, Züchtung und Besserung von Beerenobst und Steinobst, Kreuzung von Gemüse, Verbesserung der Tomate, Zuckersteigerung der Topinambur und vieles vieles andere. Ein Stab von jungen Mitarbeitern waren seine begeisterten Helfer. Ich deute noch die schönen Versuche an, einen nikotinarmen Tabak zu gewinnen, keinen Tabak, bei dem die künstliche Entfernung des Nikotins die ganzen schönen aromatischen Stoffe zerstört, sondern einen, der erbmäßig nikotinarm ist, die Aromastoffe aber hat, so daß ihn der Raucher guten Herzens rauchen kann. Und seine riesigen Versuche mit der Weinrebe. Wir geben im Jahre rund 20 bis 25 Millionen Mark aus zur Bekämpfung des Meltau, fast ebensoviel gegen die Reblaus. Seit Jahren hat Baur Versuche im Gang durch Kreuzung und schärfste Auslese die Erbeigenschaften der Festigkeit (Immunität) gegen jene Krankheiten mit der Beerenqualität hochgezüchteter Sorten zu verbinden. Sein klarer Blick und seine folgerichtig aufgebauten Versuche sahen auf diesem Weg den sicheren Erfolg, den nur dauernder Mangel an Geldmitteln verlangsamt.

Lassen Sie mich schließen. Die so jäh zum Abschluß gekommenen sechs Jahre Institutsarbeit dieses Mannes umfassen eine Leistung, die erst nach Jahren voll gewürdigt werden wird. Aber nicht nur einen großen Forscher haben wir verloren, auch einen großen und edlen Menschen. Unvergeßlich ist jedem, der mit ihm über seine Fragen auch nur ein einziges Mal gesprochen hat, seine Begeisterungsfähigkeit, sein Feuer, sein mitreißender vorwärtstürmender Schwung. Er sah niemals unüberwindliche Schwierigkeiten, er sah Schwierigkeiten nur, um sie zu überwinden. Ein rastloser Fleiß trieb ihn, eine seltene Verbindung von Gaben war ihm geschenkt, höchstes geistiges Schauen und Erkennen und Sinn für unmittelbare praktische Anwendung, organisatorische Fähigkeiten und lebendigste Darstellungsgabe. Eine heiße Liebe für unser Volk wohnt in seiner Brust. Für unser Volk hat er gearbeitet, nicht für die Wissenschaft. Einer der Vorkämpfer ist er gewesen, der neuen Zeit, und als sie gekommen, hat er sich hineingestellt, rücksichtslos voller Pläne, auch außerhalb seines Fachgebietes auszubauen, was nötig war und neu aufzubauen im neuen Staat.

Erwin Baur hat sich von jeher für die Bevölkerungsfragen und vor allen Stücken für Rassenhygiene aufs Lebhafteste interessiert. Von diesem Standpunkt aus kam er zu unserer Gesellschaft. Er war Mitglied seit 1916. Er hat mehrere seiner gründlichen und temperamentvollen Vorträge in der Gesellschaft gehalten und die Gesellschaft durch glänzende Führung in seinem Institut in München über die Grundlagen der Erblehre unterrichtet. Von 1926 bis 1929 gehörte er dem Ausschuß an. Die Gesellschaft hat seine Verdienste durch Verleihung der Rudolf Virchow-Plakette anerkannt. Wie er bis zuletzt sich in den Dienst der Arbeit an unserem Volk stellte, zeigt sein bei Lehmann erschienener Vortrag: „Der Untergang der Kulturvölker im Lichte der Biologie“.

Erwin Baur war einer der Wegbereiter der nationalsozialistischen Erneuerung unseres Volkes.

Und wer ganz persönlich den Menschen in ihm kennen lernen durfte, den ehrlichen, schlichten, ernsten und doch humorvollen, wird ihn nie vergessen. Eine Güte konnte aus denselben hellen blauen Augen schauen, die ein andermal so scharf und unerbittlich blicken konnten.

Und nun soll dieser glänzende Mann ruhen unter stillen Bäumen auf dem Boden am Waldrand inmitten seiner Versuchsgärten. Das Grab umschließt einen Verlust, wie ihn wenige in der ganzen Größe überschauen. Wir haben große Forscher — wir haben glänzende Landwirte — wir haben wirtschaftliche Organisatoren — aber nur einmal in langen Räumen ge-

lingt der gütigen Natur dies alles drei im Erbgang zu koppeln und einen idealen Führer eines Institutes für Züchtungsforschung zu schaffen. — Mein heißer Wunsch für das Deutsche Volk, für die heimische Landwirtschaft und für unsere Wissenschaft ist, daß es möglich gemacht werde, daß behutsame und feinsinnige Köpfe und Hände seine Pläne, seine Entwürfe, seine Versuche, die noch auf Jahre gehen, in seinem Sinne ausführen und zu Ende bringen — der Mann hat es um uns alle verdient, daß mit seinem jähen Tod sein Werk nicht abbricht, sondern weiter Segen bringen darf¹⁾.

1. Der Vorsitzende begrüßt den Redner des Abends, Herrn Dr. Jon Alfred Mjoen aus Oslo, eigentlich nicht als Gast, denn er ist 1931 zu unserem korrespondierenden Mitglied ernannt worden, aber als Gast in Deutschland und als Gast, der uns als kleine Gabe einen sehr schönen Aufsatz über die bevölkerungspolitischen Leistungen im neuen Staat in der Norwegischen Zeitung „Aften Posten“ gebracht hat. Wir freuen uns über solche der Wahrheit dienenden Berichte in ausländischen Zeitungen.

Der Vorsitzende spricht unserem Mitglied Mielke die aufrichtigsten Glückwünsche der Gesellschaft zu seinem 70. Geburtstag aus.

2. Verwaltungsbericht für das Jahr 1933. Der Mitgliedsstand hat etwas abgenommen. 16 Mitglieder haben wir durch Tod verloren, 35 sind ausgetreten, dagegen 15 neu eingetreten. Der Vorsitzende bittet um eifrige Werbetätigkeit aller Mitglieder. Im Berichtsjahr fanden 9 Sitzungen und drei solche des Vorstandes und Ausschusses statt. Die Bücherei hatte einen Zuwachs von 88 Bänden und 80 kleineren Schriften. Sie besteht jetzt aus 15150 Bänden und 3736 kleinen Schriften. Verliehen wurden 652 Bücher, neben der Benützung im Bücherraum. Der Vorsitzende dankt der selbstlosen Tätigkeit des Herrn Alfred Maas als Bibliothekar. Die Sammlung der Lichtbilder hat sich um wenig vermehrt. Herrn Langerhans wird ebenfalls der lebhafteste Dank für seine Mühewaltung ausgesprochen. Die Zeitschriften der Gesellschaft nahmen ihren regelmäßigen Fortgang, den Herausgebern wird ebenfalls gedankt.

3. Rechnungsbericht für das Jahr 1933.

Herr Braun verliest folgenden Rechnungs- und Vermögensbericht:

Rechnungsbericht für 1933.

Einnahmen:

Bestand am 1. Dezember 1932		5 197,45
Mitgliederbeiträge		9 298,58
Erlös aus Beständen an Zeitschriften		530,10
Wertpapiere		82,18
Zinsen aus Wertpapieren		750,74
Bankzinsen		870,71
Einnahmen aus Prähist. Zeitschrift		
a) Museumsbeitrag	RM. 3 000,—	
b) Abonnements	2 046,43	5 046,43
Verschiedene Einnahmen		75,05
Rückstellungen 1932 für		
Ethnologische Zeitschrift		7 000,—
Prähistorische Zeitschrift		8 000,—
		<u>RM. 36 851,24</u>

¹⁾ Gesprochen am 4. Dez. für die Deutsche Welle. Erschien im wesentlichen auch in „Der Züchter“ 1933 Heft 12. Eugen Fischer.

Ausgaben:

Zeitschrift für Ethnologie		7035,79
Prähistorische Zeitschrift		6399,71
Bücher und Zeitschriften		103,20
Porto		994,40
Miete		900,—
Bürobedarf und Personalvergütung		730,54
Buchbinder		330,90
Verschiedene Ausgaben		377,05
Bestand am 30. November 1933		
Bar	RM.	80,11
Postscheckkonto		240,99
Bankkonto		19658,55
		<u>19979,65</u>
		RM. 36851,24

Berlin den 1. Dezember 1933.

Wertpapiere:

Verlost und eingelöst wurden: RM. 12,50 Dt. Ablösungsanleihe mit Auslosungsscheinen.

Bestandsaufstellung:

	5 1/2 % (früher 5 %) „A“ Berliner Pfandbriefamt Liq. Goldpfandbriefe und Anteilscheine.	Deutsche Ablösungsanleihe mit Auslosungsscheinen.
1. Verfügbarer Bestand	GM. 6300,—	RM. 1337,50
2. Eiserner Bestand	1000,—	350,—
3. William Schönlanck-Stiftung	3000,—	325,—
4. Maaß-Stiftung	1700,—	225,—
5. Rudolf Virchow-Plaketten-Stiftung	1650,—	700,—
6. Konto „Generalkatalog“	—	350,—
	<u>GM. 13650,—</u>	<u>RM. 3287,50</u>

Berlin W den 1. Dezember 1933.

Es meldet sich niemand zum Wort dazu. Der Vorsitzende teilt mit, daß die Herren Langerhans und Maas die Rechnungen entsprechend geprüft und richtig gefunden haben. Der Ausschuß hat die Entlastung ausgesprochen. Der Vorsitzende dankt Herrn Braun für seine sorgsame Verwaltung.

Die Gesellschaft beschließt, dem Winterhilfswerk 100 M. zu überweisen.

4. Wahl des Vorstandes. Auf Vorschlag aus der Versammlung wird der bisherige Vorstand wieder gewählt. Er besteht aus den Herren Fischer, 1. Vorsitzender, Lessing und Schuchhardt stellvertretende Vorsitzende, Preuß und Virchow. Schriftführer, Baumann, geschäftsführender Schriftführer, Braun, Schatzmeister.

5. Mitteilungen: Die Vorderasiatische Gesellschaft lud zu ihrer 37. Generalversammlung und einem Vortrag Professor Schäders ein über „Parther und Griechen“. Herr Eugen Fischer ist von der Societa Romana di Antropologia e Etnologia in Rom zum korrespondierenden Mitglied ernannt worden, ebenso vom Instituto de Estudios Canarios in La Laguna (Tenerife).

Als Mitglieder sind aufgenommen: Herr Studiendirektor Professor Dr. Geipel, Berlin-Friedenau (Fischer), Herr Dr. Wilhelm Siedhoff (Braun), Fräulein Ellen Görke, Berlin (Fischer).

Außer der Tagesordnung macht Fräulein Brunhilde Lessing eine kurze Mitteilung und reiche Vorweisung über „Chinesische Bogen“.

Aussprache: Fräulein Hahn, Fräulein Lessing.

6. Den Vortrag des Abends hält:

Herr Jon Alfred Mjoeen (Oslo): Vererbung der Begabung und Rassenhygiene.

(Bericht ist nicht eingegangen.)

III. Kleine Mitteilungen.

Zur Korrelation des Mayakalenders mit der europäischen Zeitrechnung.

Von R. P. C. Schulz.

Zwei Aufsätze sind im Jahre 1933 hierüber geschrieben worden. Der eine von Lawrence Roys¹⁾, der andere von Hermann Beyer²⁾. Roys gibt einen Überblick über das Problem. Er selbst ist neutral. Beyer vertritt die Goodmansche Korrelation. Bei der Untersuchung des Dresdener Codex bin ich zu der Ansicht gelangt, daß die Spindensche Korrelation richtig ist. Zweimal steht in der Handschrift das Datum 1 Ahau 18. Kayab. Einmal auf S. 24 links unten, das zweitemal auf S. 50 rechts (zu kombinieren aus dem oberen Tageszeichen und dem Monatsdatum der mittleren Reihe rechts). Beide Daten können nicht identisch sein. Ebenso wenig wie die Daten 13 Akbal 1. Kankin auf S. 31 oben und S. 63 mit dem gleichen Datum unter der rechten Schlange auf S. 62. Die Position des 1. Datums steht schräg darüber 9. 9. 16. 0, 1 Ahau 18. Kayab = 12. April 363 nach Spinden. Wenn man hierzu 13 Kalenderringe addiert, so gelangt man zu dem Datum 11. 3. 15. 5. 0, 1 Ahau 18. Kayab = 30. Oktober 1038 gregorianisch. Die Dresdener Handschrift stammt nach Spinden aus dem Ende des 10. oder aus dem 11. Jahrhundert. Es ist überzeugend, daß hier das Ausgangsdatum der 1 Ahau 18. Kayab-Reihe vorliegt. 13 Kalenderringe erfordern im julianischen Jahre $13 \times 13 = 169$ Schalttage. Um soviel Tage ist der Mayakalender gegen das julianische Jahr im Rückstande. Daß die Maya gelegentlich mit julianischen Jahren rechneten, hat Teeple³⁾ für Quirigua nachgewiesen, Ludendorff⁴⁾ im Codex Dresdensis. Für die Beziehungen des Datums 9. 9. 16. 0, 1 Ahau 18. Kayab zum Agrarjahre, sowie zu „long range calculations“ im tropischen Jahr verweise ich auf Spinden⁵⁾. Die Maya berechneten die Venus und den Mond zyklisch. Daneben rechneten sie jedoch auch von den wirklichen Daten aus⁶⁾. Auch Vermischung und Verquickung beider Rechnungen kommt vor, was in der Natur der Sache begründet ist. Das Datum 11. 3. 15. 5. 0, 1 Ahau 18. Kayab = 30. Oktober 1038 gregor. galt bei den Maya als Datum Venus Morgenstern (heliakischer Aufgang der Venus nach unterer Konjunktion). Es ist das Ausgangsdatum der 4 Korrekturreihen 1 Ahau 18. Kayab, 1 Ahau 18. Uo, 1 Ahau 13. Mac, 1 Ahau 3. Xul. Teeple⁷⁾ hat ihre Abfolge und Bedeutung erklärt. Die Maya sahen in diesen Daten auch noch andere Beziehungen, auf die schon Förstemann⁸⁾ hingewiesen hat. Förstemanns Hinweise müssen freilich etwas modifiziert werden. Die 4 Zahlen auf S. 24 Reihe 2 von oben sind jetzt sämtlich erklärt. Die beiden mittleren, von Teeple gedeutet, beziehen sich auf die obigen Korrekturreihen. Die Zahl rechts: 9100 hat Ludendorff erklärt. Hinzuzufügen ist noch, daß diese Zahl den Venuskalender mit den Rechnungen auf der Rückseite

¹⁾ Lawrence Roys: The correlation problem to-day. American Anthropologist 1933.

²⁾ Hermann Beyer: Zur Konkordanzfrage der Mayadaten mit denen der christlichen Zeitrechnung. Zeitschrift für Ethnologie 1933 Heft 1/3.

³⁾ John E. Teeple: Maya Astronomy. Publication No. 403 of Carnegie Institution of Washington 1930.

⁴⁾ Hans Ludendorff: Heft 6, Über die Seiten 51 u. 52 des Dresdener Kodex usw. S.-B. preuß. Akad. Wiss. Physik.-math. Kl. 1933, S. 26 oben.

⁵⁾ Herbert J. Spinden: The Reduction of Mayan Dates. Cambridge 1924, S. 240.

⁶⁾ Spinden: Maya Inscriptions Dealing with Venus and the Moon 1928 S. 9.

⁷⁾ Teeple a. a. O.

⁸⁾ Ernst Förstemann: Kommentar zur Mayahandschrift der Königl. öffentl. Bibl. zu Dresden 1901, S. 107ff.

verknüpft; denn $9100 = 5 \times 1820$. Die Zahl links $185120 = 33280 + 151840$ bedeutet, daß nach Ablauf der Reihe 1 Ahau 18. Kayab am Tage 1 Ahau 18. Uo eine neue zyklische Venusrechnung beginnt. Gleichzeitig dient auch diese Zahl der Verknüpfung mit der Rückseite ($185120 + 33280 = 218400$) nach Förstemann¹⁾.

Ludendorff hat als Astronom mit vorzüglicher Genauigkeit die zyklische Mondrechnung der Maya erklärt²⁾. Zu seiner Erklärung der oberen Hälfte der Seiten 51–52 der Dresdener Handschrift möchte ich noch folgendes bemerken. Auch die große Zahl $466440 = 39 \times 11960$ ist von den Maya zur Finsternisrechnung verwendet worden. Addiert man zum Ludendorffschen Datum 18. Dezember 495 noch einmal 30 Tage, so kommt man auf den 17. Januar 496 julianisch (das entspräche in zyklischer Rechnung 9. 16. 4. 13. 8, 7 Lamat 1. Cumhu = 11. März 496 jul.). Von diesem Datum aus kann man „schematisch“ 466440 Tage zurückrechnen. Die so erreichte Finsternis vom 4. Januar 781 v. Chr. julian. war eine im Mayagebiet sichtbare totale Mondfinsternis. Die Abweichung von 3 Tagen ist bei Rechnung in so weit entlegene Zeiten ohne Belang³⁾. Teeple hat gezeigt, daß die Maya in Palenque das Mondalter jahrtausendeweit schematisch zurückrechneten. Auf jeden Fall wußten die Maya, daß die Finsternisperiode von 11960 Tagen im Laufe der Zeit erst um eine, dann um zwei Lunationen zurückweicht. War bei schematischer Rückwärtsrechnung zuerst 7 Lamat schematisch der Finsternistag, dann in späterer Zeit 3 Eznab, zuletzt 12 Lamat. Ludendorffs Erklärung für diese Zahl (Heft 6, S. 25) wird hierdurch nicht berührt und bleibt daneben bestehen.

Die 5 Tagesreihen: 12 Lamat, 1 Akbal, 3 Eznab, 5 Ben, 7 Lamat auf S. 51/52 haben also die Bedeutung Vollmond – Neumond – Vollmond – Neumond – Vollmond. Sie stellen „schematisch“ die zwei Lunationen betragende Abweichung der Finsternisrechnung dar. Von den Vollmonden rückwärts führt die Rechnung schematisch auf Mondfinsternisse, von den Neumonden rückwärts auf Sonnenfinsternisse. Die Maya konnten diese Tabelle von verschiedenen Daten aus, zu verschiedenen Zeiten, auf verschiedene Weise anwenden. Es ist nicht nötig, daß die Vielfachen von 11960 immer auf eine im Mayagebiet „sichtbare“ Finsternis führen. Die Rechnung ist schematisch. Es genügt, daß die Finsternis-„Reihen“ richtig liegen.

Die Daten auf S. 51/52 stehen aus Mangel an Raum sehr gedrängt. Das Datum 9. 19. 5. 7. 8, 7 Lamat 1. Muan hat Ludendorff einleuchtend erklärt (zu gleicher Zeit unter Konjunktion des Merkur und der Venus).

Sehr interessant ist der Wechsel der drei von Teeple nachgewiesenen Perioden verschiedenartiger Mondrechnung bei den Maya. Im Lichte der Ludendorffschen Forschungen führt der erste Wechsel vor 9. 12. 15. 0. 0 auf den 29. Januar 427 jul., der zweite Wechsel vor 9. 16. 5. 0. 0 über den 11. Januar 496 auf den 18. November 495 jul⁴⁾. Beide Daten waren im Mayagebiet sichtbare totale Mondfinsternisse. Die erste Finsternis wurde von den Maya direkt, die zweite zyklisch berechnet.

Das Datum 9. 16. 4. 10. 8, 12 Lamat 1. Muan ist ein Hindernis für die Goodmanische Korrelation. Teeple, der sich selbst zu keiner Korrelation bekannt hat, sondern stets nur verschiedene Möglichkeiten zur Auswahl stellte, hat diese Schwierigkeit zu umgehen versucht, indem er vorschlug 11×11960 Tage weiterzurechnen. Der Tag 9. 16. 4. 10. 8 ist nach Goodmanischer Korrelation zwar Eklipsensyzygie, aber mit ganz unglücklicher Lage des Knotentages. Erst nach 11×11960 Tagen ist der Knotentag von Tzolkintag 185 auf Tzolkintag 167 zurückgewichen⁵⁾. Die Daten auf S. 51/52 geben keinen Anhaltspunkt. Bei den Vielfachen müßte man etwa rechnen $16 \times 11960 - 5 \times 11960 = 11 \times 11960$. Das halte ich für ganz unwahrscheinlich. Günstiger läge die Sache, wenn man auf Vollmond (Mond-

¹⁾ Förstemann a. a. O. S. 49 und 68.

²⁾ Ludendorff a. a. O. Heft 4, Das Mondalter in den Inschriften der Maya 1931. Ebenso wichtig dafür ist Heft 2, Über die Reduktion der Maya – Datierungen auf unsere Zeitrechnung. Berlin 1930, S. 12–16.

Bem. Die Einschaltung der 30 tág. Monate in den einzelnen Mayastädten bei sonst einheitlicher Mondrechnung ist zu vergleichen mit der Einschaltung der Uayebtage an verschiedener Stelle des Jahres bei mehreren zentral-amer. Völkern mit sonst einheitlichem Kalender.

³⁾ Bem. Rechnet man vom Vollmond aus 39mal zurück, so ist man 4 Tage vor Vollmond. Das entspricht der zykl. Mondrechnung der Spätzeit. Die Abweichung beträgt bei 16- bis 18mal durchschnittlich 2 Tage, bei 39mal durchschn. 4 Tage.

⁴⁾ Die Supplementärserie der Stele M in Copan 9. 16. 5. 0. 0 führt auf den Tag 9. 16. 4. 10. 8.

⁵⁾ Teeple a. a. O.

finsternisse) übergehen könnte. Vorwärts, nicht etwa rückwärts. Das wäre 9. 16. 4. 11. 3, 1 Akbal 16. Muan = 27. November 755 gregorianisch. Auch dann paßt die Tafel noch nicht richtig. Wenn ich Hermann Beyer recht verstehe, so hat er einen ähnlichen Versuch unternommen. Da 9. 16. 4. 10. 8 bei Goodmanscher Korrelation einen Tag vor Neumond liegt, so kommt Beyer mit 13 Tagen Rückwärtsverschiebung auf Vollmond. Um aber ein Ausgangsdatum für den Finsterniskalender zu haben, müßte Beyer jedesmal eine volle Lunation addieren. Trotz dieser großen Schwierigkeit würde ich Beyers Versuch noch für möglich halten, wenn die Tafel wirklich passen würde. Da aber immer noch Finsternisse herausfallen, kann ich es mir nicht recht vorstellen.

Landas Datum 1. Pop. = 16. Juli 1553 julianisch wird festgehalten werden müssen. Die nur um wenige Tage abweichende Angabe der Bacalar-Indianer 11 Chuen 18. Zac = 15. Februar 1544 julianisch¹⁾ ist quasi eine Bestätigung des Landadatum. Jedenfalls kann das wahre Datum nicht in der entgegengesetzten Jahreszeit gelegen haben. Jede Korrelation, die um mehr als 6 Tage nach rückwärts vom Landadatum abweicht, wird, wenn nicht ganz sichere Beweise vorliegen, abzulehnen sein.

Das Landadatum ist zudem vollständig gesichert dadurch, daß die Tzolkinrechnung noch heutzutage bei den Quiche, Iacalteca, Mam und Zutugil im Gebrauche ist. La Farge, Blom²⁾ und Lothrop haben diese Kalenderrechnung bei den genannten Stämmen angetroffen. Der Vergleich der Tagesnamen bei den einzelnen Mayastämmen (auch in Yucatan) ergibt zweifelloso Übereinstimmung des Kalenders. Für alle Einzelheiten verweise ich einfach auf Lothrop³⁾. Auch die historischen Daten in den Cakchiquel-Annalen stimmen zum Landadatum.

Der Abstand der Daten der sogenannten „First-Empire-Zeit“ von denen der späten spanischen Zeit ist groß. Die Synkopierung der Mayachroniken wird bei Spindenscher Korrelation vermieden⁴⁾.

Zu dem, was Teeple über die Goodmansche Korrelation gesagt hat, möchte ich noch folgendes hinzufügen. 9. 16. 4. 10. 8 = 8. November 755 julianisch fällt nach Goodmanscher Korrelation zusammen mit der Finsternis vom 9. November 755 julian. Diese Sonnenfinsternis war für die ganze Erde nur partiell und im Mayagebiet nicht sichtbar. Ebenso ist das im Dresdener Kodex links danebenstehende Datum 9. 16. 4. 11. 18, 3 Ezna 11. Pax identisch mit der Finsternis vom 8. Dezember 755 julian. Auch diese Sonnenfinsternis war für die ganze Erde nur partiell und im Mayagebiet nicht sichtbar. Rechnet man vom ersten dieser Daten aus mit den Vielfachen von 11960 zurück, so muß man sofort um eine Lunation umschalten.

Fast alle Forscher seit Förstemann waren bisher darin einig, daß 9. 16. 4. 10. 8 das Ausgangsdatum der folgenden Eklipsentafel ist. Teeple hat an der Hieroglyphe C der Supplementärsreihe gezeigt, daß am Tage 9. 16. 4. 10. 8 an Stelle der bisherigen 6 Lunationenrechnung eine Eklipsentafelrechnung tritt. (Wenigstens in Copan, Piedras Negras und Naranjo.) Die letzten Daten mit Supplementärsreihe in Naranjo zeigen nun nach Teeple, daß 9. 16. 4. 10. 8 das Ausgangsdatum der im Dresdener Codex folgenden und keiner anderen Eklipsentafel gewesen ist. Das führt m. E. direkt zur Spindenschen Korrelation. Teeple erreicht durch Addition von 10- bis 11mal 11960 Tg. allerdings schöne Finsternisdaten (10mal später eine totale, 11mal später eine ungefähr 6zöllige Sonnenfinsternis). Denselben Effekt erzielt jedoch Spinden unter Verwendung des darüberstehenden Doppel-tzolkinsymbols vom Datum 10. 19. 6. 1. 8, 12 Lamat 6. Cumhu aus. Durch Addition von Vielfachen von 11960 kommt er auf genau dieselben Daten. Das wichtige Datum 10. 19. 6. 1. 8 entspricht nach Spindenscher Korrelation einem Finsternis-Vollmond. Nach Goodmanscher Korrelation wäre dieses Datum für die Finsternisrechnung nur durch Addition oder Subtraktion einer ungeraden Zahl von Tzolkin

¹⁾ Wenn diese Angabe richtig wäre, dann wäre die „einzige“ astronomische Möglichkeit 9. 9. 9. 16. 0 = 29. September 1142 gregorianisch Venus Morgenstern. 9. 16. 4. 10. 8 = 1. Juli 1275 gregor. Das würde vorzüglich passen; man käme 2 bis 5 \times 11960 Tg. vorher auf im Mayagebiet sichtbare Sonnenfinsternisse. Das ist ganz selbstverständlich nicht die richtige Korrelation. Es ist kein Gedanke daran, daß dies etwa richtig sein könnte. Es zeigt aber, wie hier der Zufall im Spiele ist. Das ist sehr interessant, weil beide sowohl die Spindensche als auch die Goodmansche Korrelation ihre astronomischen Beziehungen haben.

²⁾ Blom im südlichen Mexiko.

³⁾ S. K. Lothrop: A Modern Survival Of The Ancient Maya Calendar. (Proceedings Of The Twenty Third International Congress of Americanists, September, 1928.) Erschienen 1930.

⁴⁾ Vgl. Sylvanus G. Morley: The correlation of Maya and Christian chronology. Amer. J. Arch. XIV, S. 193–204. The historical value of the books of Chilam Balam. dt. XV, S. 195–214.

zu verwenden. Bei Spindenscher Korrelation sind sämtliche Daten auf S. 51/52 des Dresdener Codex erklärt. Bei Goodmanscher Korrelation ist die Hälfte der Daten bisher unvollständig erklärt. Rechnet man nach Goodmanscher Korrelation von 9. 16. 4. 10. 8 aus mit den Vielfachen von 11960 zurück, so trifft man nach erfolgter Umschaltung erst nach 3×11960 Tagen auf eine Sonnenfinsternis, die im Mayagebiet mit kleiner Phase sichtbar war. Sonnenfinsternisse mit kleiner Phase werden im allgemeinen mit bloßem Auge schlechter zu beobachten gewesen sein, als Mondfinsternisse mit kleiner Phase. Ich betone noch einmal: Die Spindensche Korrelation paßt zur Venus- und zur Finsternisrechnung¹⁾, die Goodmansche stößt bei der Finsternisrechnung auf Schwierigkeiten.

Rein vom astronomischen Standpunkte aus gesehen spricht die vorliegende Evidenz überwiegend zugunsten der Spindenschen Korrelation. Die endgültige Stellungnahme wird freilich von der Erkenntnis der archäologischen Entwicklung und von der genauen Deutung und sprachlichen Erfassung aller einschlägigen Stellen in den einheimischen Quellen aus Yucatan abhängen²⁾³⁾.

Die Bedeutung der oberen Teile der Seiten 4—10 der Dresdener Mayahandschrift.

Von Günter Zimmermann.

In den oberen Abschnitten der Seiten 4—10 der Dresdener Mayahandschrift befindet sich eine längere zusammenhängende Darstellung, deren Erklärung zwar schon häufig versucht worden ist, ohne daß aber eine irgendwie befriedigende Deutung gegeben werden konnte. — Es handelt sich hier um eine Reihe von Götter- und mythischen Tiergestalten, deren Gesamtzahl sich auf 20 beläuft, von denen aber einige sich wiederholen, so daß ihre Zahl zusammenschrumpft. Über jedem der einzelnen Bilder befinden sich sechs Hieroglyphen, von denen stets die ersten zwei — wenn auch an einigen Stellen zerstört — die gleichen sind. Auf diese folgen die Zeichen der darunter abgebildeten Götter bzw. Tiere, sowie noch einige andere teilweise häufig wiederkehrende Zeichen. Ferner ist mit dieser Götterreihe ein mit zehn Imix beginnendes Tzolkin verknüpft, das sich wegen seiner detaillierten Aufteilung der 52iger Abschnitte in zwei, drei und vier Unterabteilungen von allen übrigen der Handschrift unterscheidet.

Wegen der 20 betragenden Zahl der Götterreihe liegt es nahe, an die Reihe der Regenten der 20 Tage zu denken, wie sie z. B. aus den mexikanischen Handschriften wohl bekannt ist. Jedoch eine solche Deutung erwies sich rasch als fehlerhaft, da es nicht gelang, die Tage des Tzolkin in befriedigender Weise mit den darüber befindlichen Göttern in Einklang zu bringen. Auch die korrigierende Auffassungsweise von E. Förstemann, der eine Verlegung eines bestimmten Tzolkins in das Jahr des Schreibers annehmen wollte, erscheint zwar in einigen Punkten als treffend, allein sie erweist sich zu gekünstelt, um glaubhaft zu wirken (s. ders. 1898: Die Tagegötter der Mayas, Globus 73, S. 163f., und auch in seinem Kommentar, 1901, S. 6ff.).

Bei meinen Vorarbeiten zur Aufstellung eines Hieroglyphenverzeichnisses wurde ich auf eine neue Möglichkeit der Deutung dieser interessanten Reihe aufmerksam.

Zunächst fällt beim Durchsehen der Hieroglyphen dieser Seiten die 20malige Wiederkehr der stets an erster Stelle erscheinenden Hieroglyphe Abb. 1 auf. Die gleiche Hieroglyphe findet sich aber auch auf Seite 4b—5b wieder und zwar, begleitet von bekannten Götterzeichen in siebenmaliger Wiederholung. Es erscheint daher naheliegend, die beiden bisher getrennt betrachteten Darstellungen als zusammengehörig zu nehmen, um so zu einer Deutung zu gelangen.

Es handelt sich hier also um 20 und 7 Götter, von denen die letzten 7 in gewisser komprimierter Form nur durch ihre Hieroglyphen wiedergegeben sind, während die ersten 20 noch besonders bildlich dargestellt wurden. Ihre Sonder-

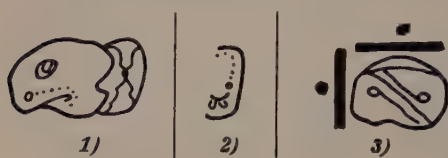
¹⁾ Vgl. Ludendorff a. a. O. Heft 2.

²⁾ Die Goodmansche Korrelation wird vertreten von: I. Don Juan Martinez Hernandez: Significacion cronologica de los ciclos Mayas. Merida 1928. (Älter: Los grandes ciclos de la historia Maya segun el manuscrito de Chumayel 1910.) II. J. Eric Thompson: A correlation of the Mayan and European calendars. Field Mus. Pub. 241. 1927.

³⁾ Ludendorff Heft 7: Die Astronomischen Inschriften in Jaxchilan bringt jetzt so überzeugende Beweise über die Kenntnis des Mondknotens bei den Maya und 4 obere Konjunktionen des Merkur, daß ein Zweifel an der Richtigkeit der Spindenschen Korrelation m. E. kaum noch möglich ist.

stellung wird noch dadurch betont, daß sie über einem sich über fast $1\frac{1}{2}$ Seiten erstreckenden grünbeschuppten Ungeheuer stehen.

Die Hieroglyphe Abb. 1 erscheint nun stets in Verbindung mit Abb. 2 als Nachzeichen, deren Beziehung zum Mondja schon lange vermutet und zugegeben ist.



Hiermit scheint mir die Erklärung der 27gliedrigen Götterreihe gegeben: es handelt sich hier um den siderischen Mondumlauf von 27,3 Tagen, deren Regenten wir vor uns haben.

Es ist hier am Platze, auf die ganz entsprechenden und längst bekannten Einrichtungen anderer Kulturvölker hinzuweisen. Material dazu liefert K. F.

Ginzel: 1906, Handbuch der Chronologie (Bd. I). Um den allmonatlichen Weg des Mondes am Himmel festlegen zu können, wählte man 27 oder 28 „Mondhäuser“ oder „Mondstationen“ unter den Sternen, an denen der Mond seinen Weg vorbei nahm, aus, wie wir es namentlich von den Arabern, Indern und Chinesen wissen (Ginzel, 1906, S. 70). Bei den Indern z. B. hatten diese Mondstationen neben ihren Namen besondere Zeichen und Götter als Regenten.

Eine ganz entsprechende Reihe haben wir hier in der Mayahandschrift. Es werden uns hier die 27 Regenten der von den Maya entwickelten Mondstationen überliefert. Noch nicht bekannt sind freilich die dazu gehörigen Sterne, die festzustellen künftiger Forschung vorbehalten bleibt.

Die Aufzeichnungen in der Handschrift selbst liefern noch zwei interessante Beweise für die Richtigkeit der Deutung dieser Reihe.

Zu der Reihe der ersten 20 Monatsregenten gehört ein mit dem Tage 10 Imix beginnendes Tzolkin. In ähnlicher Weise gehört zu der zweiten Gruppe der Regenten ein wie das der ersten wegen seiner reichen Unterteilung auffallendes Tzolkin, dessen Beginn der Tag 12 Ix ist. Setzt man nun 10 Imix als Beginn eines Tzolkin an, so ist 12 Ix der 94. Tag des gleichen Tzolkin oder aber der 354. Tag im Doppeltzolkin. 354 Tage sind aber ein synodisches Mondjahr, so daß auch hier eine Verknüpfung der Darstellung mit dem Mondumlauf vorliegt. Dieser Hinweis war gewiß dem Eingeweihten sofort verständlich; er ist ganz in dem dunklen, geheimnisvollen Rahmen gehalten, den auch andere Forscher in den astronomischen Aufzeichnungen feststellen mußten.

Überdies ist die Verknüpfung der Mondregenten mit dem hier astrologischen Zwecken dienenden Tzolkin keineswegs verwunderlich. Etwas Ähnliches war ja bei den Indern der Fall, wo die Mondhäuser beim Opferwesen, bei Hochzeiten, Totenfeiern, Namengebung von Neugeborenen usw. von Bedeutung waren (Ginzel: 1906, S. 319).

Der zweite Hinweis auf die Beziehungen zum Mond findet sich in der vierten Hieroglyphe des 20. Mondregenten, des Gottes A, S. 10a. Sie hat die Form der Abb. 3, mit der Zahl 6 als Vor- und Aufzeichen. Die gleiche Form kehrt noch viermal Dr. 51, 55 und 57 mit dem Element Yax wieder, dazu mehrfach in den „Himmelsschildern“. Förstemann gibt in seinem Kommentar S. 10 an, daß er sie als „Ekliptik mit dem bald nördlich bald südlich laufenden Mond“ ansieht, „im ganzen als den Mondmonat von 28 Tagen, so daß diese Hieroglyphe den Wert $6 \times 28 + 6 = 174$ Tagen hat“. Förstemanns Lesung ist fast richtig, nur muß man die beiden Koeffizienten als von gleichem Wert betrachten und also lesen: 6 und 6 oder 2×6 Monde zu 29,53 Tagen = 354 Tage = 1 synodisches Mondjahr, wodurch wir wieder den Wert erhalten, den wir schon oben bei der Tzolkinansetzung sahen. Warum man 2×6 und nicht 12 Monde schrieb, bedarf nach den Untersuchungen von Teeple über die Hieroglyphe C der Zwischenhieroglyphen („Supplementary Series“) keiner Begründung. Aus seinen Ergebnissen (Maya Astronomy, 1930, S. 53ff.) geht klar hervor, daß die Mayaastronomen die Monde zu Gruppen zu 6 zusammenfaßten. Um ein Mondjahr auszudrücken, schrieb man 2×6 Monde, vielleicht, um die Überschreitung der Grundzahl 6 zu vermeiden. Die Abb. 3, die der Hieroglyphe C der Inschriften entspricht, hat also den Wert 29,53 = ein synodischer Mond.

Die Reihe der 27 Mondregenten selbst ergibt sich mit einigen Unklarheiten aus der Handschrift als folgende:

1. H (?)	8. H	15. Geier	22. D
2. B	9. F	16. D	23. C
3. N	10. L	17. unbekannt	24. H
4. F	11. Hund	18. E	25. N
5. C	12. K	19. Muan	26. A
6. B	13. A	20. A	27. B
7. F	14. Jaguar	21. C	

Besonders schwierig ist (neben 1 und 17) Gott 6. Die Form entspricht in mancher Hinsicht der des Gottes B. Freilich die Hieroglyphen haben das Zeichen des G oder sie sind zerstört. Doch sind die spezifischen Kennzeichen des G nicht vorhanden. Förstemann spricht in seinem Kommentar von Gott B und verbessert seine Angabe „Hieroglyphe des Sonnengottes“ selbst handschriftlich in „Sonne mit ben-ik“. Es ist sehr leicht möglich, daß mit dieser Hieroglyphe in der Tat nicht der Sonnengott selbst gemeint ist, sondern irgendeine Beziehung zu dem Gestirn, etwa, daß das Mondhaus, das auf dem Schnittpunkt von Mond- und Sonnenbahn liegt, zu diesem Gott gehört.

Von dieser eben behandelten Einschränkung abgesehen ist jedenfalls die Tatsache auffällig, daß alle Hauptgottheiten des Mayagötterhimmels in dieser Reihe vorkommen, mit einer bezeichnenden Ausnahme; der Sonnengott G. Dieses Fehlen des G läßt sich natürlich leicht aus dem Gegensatz zwischen der vorwiegend nächtlich-dunklen Funktion der Mondregenten und dem spezifisch taglich-hellen Wirkungskreis des Gottes G erklären und ist so eine hübsche Stütze für die Richtigkeit der Deutung dieser Reihe.

Die Reihe der Mondregenten gestattet auch eine Anwendung auf die Planetenbahnen. Ludendorff hat jüngst darauf aufmerksam gemacht, welch großen Wert die Maya auf bestimmte Konstellationen legten. Vielleicht wird man, wenn man Gestirn- und Götterhieroglyphen zusammenfindet, in ihnen nicht nur die Schutzgottheiten zu sehen haben, sondern konkrete Hinweise auf Beziehungen zu Sternbildern, deren Regenten eben jene Gottheiten sind.

Bemerkungen zu der Arbeit von H. Beyer „Zur Konkordanzfrage der Mayadaten mit denen der christlichen Zeitrechnung“.

Von H. Ludendorff.

In seiner in der Überschrift genannten Abhandlung¹⁾ macht Herr Beyer über eine Arbeit von mir²⁾ einige Bemerkungen, die ich nicht unerwidert lassen kann, da sie den Inhalt derselben für den mit dem Gegenstande nicht näher Vertrauten in ein falsches Licht setzen. Er hält mir zunächst (S. 77) vor, daß ich mich „einseitig auf das Spindensche System festgelegt“ habe. Ich darf dazu sagen, daß, als ich an das Problem heranging, ich den verschiedenen Korrelationen gegenüber vollkommen neutral eingestellt war. Erst die der Spindenschen Korrelation zukommende astronomische Leistungsfähigkeit, die sich mir im Laufe der Zeit immer mehr offenbart hat, hat mich von der Richtigkeit derselben endgültig überzeugt. Ich könnte Herrn Beyer den von ihm erhobenen Vorwurf in umgekehrtem Sinne zurückgeben, denn er ignoriert die zahlreichen in meinen Arbeiten enthaltenen Beweise für diese Korrelation in der denkbar radikalsten Weise.

Wenn Beyer meint, daß ich die Diskrepanz zwischen der Spindenschen Korrelation und den Vollmonden durch eine ad hoc gemachte Annahme hinweg erkläre, so ist das eine schiefe Auffassung der Sachlage. Da die Maya, wie man annehmen darf, zunächst 149 Lunationen = 4400^d setzten, so mußte vielmehr eine Diskrepanz in dem wirklich vorhandenen Sinne entstehen.

Ganz unverständlich ist mir Beyers Satz „Ludendorff glaubt bei Teeple auf Widersprüche zu stoßen, denn seine Neumondstage lägen nach der Spindenschen Korrelation durchschnittlich vier Tage vor den Vollmonden. Den Widerspruch hat aber Ludendorff erst selbst geschaffen . . .“. Ich habe doch wirklich nichts weiter gesagt (so merkwürdig, wie man nach Beyers Worten meinen sollte, habe ich mich überhaupt nicht ausgedrückt), als daß Teeples Ansichten mit der Spindenschen Korrelation nicht vereinbar sind, eine Meinung, die ja auch Beyer vertritt. Keineswegs habe ich behauptet, daß man hier bei Teeple selbst auf innere Widersprüche stößt.

Fast habe ich nun den Eindruck, als ob Herr Beyer, nachdem er so am Anfange meiner Arbeit einen logischen Unsinn entdeckt zu haben glaubte, das genauere Studium derselben aufgegeben hat. Er könnte sonst nicht die Beweisgründe, die ich für meine Anschauungen über die zyklische Mondrechnung der Maya beibringe, einfach mit völligem Schweigen übergehen.

Auf die Unhaltbarkeit der von Beyer verfochtenen Korrelation will ich hier nicht eingehen, da sie von anderer Seite dargelegt wird.

Die Richtigkeit der Spindenschen Korrelation ist dadurch erwiesen, daß sie für zahlreiche Datenreihen aus verschiedenen Mayastädten eine astronomische

¹⁾ S. 75 dieses Bandes der Zeitschrift für Ethnologie.

²⁾ Das Mondalter in den Inschriften der Maya (Untersuchungen zur Astronomie der Maya Nr. 4). S.-B. Preuß. Akad. Wiss. Physik.-math. Kl. 1931, III.

Bedeutung ergibt. Ich verweise insbesondere auf meine vor kurzem erschienene Arbeit „Die astronomischen Inschriften in Yaxchilan¹⁾“ und auf eine demnächst erscheinende Abhandlung über verschiedene, inhaltlich in gewissem Sinne miteinander verwandte Inschriften in Tikal, Piedras Negras und Naranjo. Wie ich gelegentlich ausdrücklich hervorgehoben habe, ist es bei der Mannigfaltigkeit der astronomischen Erscheinungen durchaus zu erwarten, daß manchmal rein zufällig Koinzidenzen zwischen beliebig herausgegriffenen Daten und astronomischen Phänomenen eintreten werden. Wenn aber solche Koinzidenzen in einem Umfange und mit einer Genauigkeit vorhanden sind, wie wir es tatsächlich bei den Mayadaten wahrnehmen, so ist jeder Zufall ausgeschlossen, zumal wenn es sich dabei um eine Häufung von seltenen, miteinander verwandten Phänomenen handelt, wie z. B. bei den Daten auf den Stelen 1 und 3 in Piedras Negras, oder um eine mehrmalige Wiederholung ein und derselben, an sich nicht so seltenen Erscheinung, wie z. B. bei den Daten auf der kleinen Akropolis in Yaxchilan.

¹⁾ S.-B. Preuß. Akad. Wiss., Physik.-math. Kl. 1933, XXV.

IV. Literarische Besprechungen.

Mead, Margaret, *An Inquiry into the Question of Cultural Stability in Polynesia*. 89 S. Columbia University Press, New York (Oxford University Press, Humphrey Milford, London) 1928.

Die Verfasserin stellt den Gesichtspunkt der Veränderung in den Vordergrund, d. h. sie geht von der Fragestellung aus, welche Elemente in einer Kultur am stabilsten resp. am veränderlichsten seien. Wenn man für die verschiedenen polynesischen Areale — Hawaii, Marquesas, Tahiti, Samoa, Neuseeland — eine gemeinsame historische Ausgangsbasis annimmt, so müssen kulturelle Merkmalsunterschiede auf seither erfolgte Differenzierungen zurückgehen, und ungleich starke Differenzierungen einzelner Kulturmerkmale bzw. Merkmalskomplexe auf ein ungleiches Veränderungstempo der betr. Merkmale oder Komplexe hinweisen. Die Verfasserin greift drei solcher Komplexe heraus, nämlich Hausbau, Bootbau und Tatauierung, und untersucht sie für die oben angegebenen Inselgruppen, unter sorgfältiger Sichtung und Vergleichung aller bis 1928 verfügbaren Quellen, in ihren technischen, sozialen und religiösen Verzweigungen. Sie kommt zu dem (für Polynesien, nicht allgemein) gültigen Schluß, daß Technik und Funktion die geringsten Veränderungen aufweisen, Form und Dekorationsstil dagegen die meisten. Die übrigen Elemente, religiöse Bedeutung, Zeremonialismus, handwerkliche Spezialisierung und soziales Prestige der spezialisierten Schicht variieren von stärkster bis zu schwächster Ausbildung von Archipel zu Archipel. Die Verfasserin schließt: Wenn in Polynesien Tabus, Rituale, religiöse Bedeutung, Vorrechte des Ranges und Fragen des professionellen Status so variabel und empfänglich für eine Neuinterpretation befunden werden, so seien sie ungeeignetes Material für historische Rekonstruktion und erst recht für die Untersuchung eines eventuellen Kulturkontaktes zwischen Ozeanien einerseits und Amerika, Afrika und Melanesien andererseits.

Wenn der Referent auch diese Skepsis nicht ganz teilt — es gibt ungenützte Möglichkeiten der Archäologie, der Linguistik und der psychologischen Analyse von auf die erwähnten Elemente bezüglichen Eingeborenen-Überlieferungen — so hält er doch die vorliegende Arbeit für methodisch sehr bedeutungsvoll und für lesenswert auch aus allgemein-ethnologischem Interesse. Denn die von der Verf. betonten Momente der Revision, Neuinterpretation usw., allgemein, der Veränderlichkeit sind das Herzstück dessen, was wir „historische Entwicklung“ nennen.

W. E. Mühlmann, Berlin.

Te Rangi Hiroa (P. H. Buck), *Ethnology of Tongareva*. IV u. 225 S., 63 Textfiguren, 8 Tafeln. Bernice P. Bishop-Museum, Bulletin 92. Honolulu, Hawaii, 1932.

Te Rangi Hiroa (P. H. Buck), *Ethnology of Manihiki and Rakahanga*. VI u. 238 S. 109 Textfiguren, 11 Tafeln. Bernice P. Bishop-Museum, Bulletin 99. Honolulu, Hawaii, 1932.

Tongareva (Penrhyn Island) ist ein kleines Atoll auf 9° S und 157° W, Manihiki und Rakahanga sind zwei einander benachbarte Atolle, 11° S und 162° W. Politisch gehören alle drei seit 1901 zu Neuseeland. Sprachlich stehen sie den Herveyinseln am nächsten.

Der Verf. (jetzt Prof. a. d. Yale-Universität) studierte die drei Atolle im Auftrage des Bishopmuseums im Jahre 1929. Die schlechten Verkehrsmöglichkeiten nach den abgelegenen Inseln gestatteten nur einen kurzen Aufenthalt von wenigen Wochen auf jedem Atoll. Kluge Vorbereitung und Disposition haben trotzdem eine verhältnismäßig reiche Ausbeute ergeben. Wir erhalten einen Überblick über Technik, soziale Organisation, tägliches Leben, Mythologie, Religion, Kalender. Aber auch historisch und vergleichend ethnologisch bringt der Verf. wichtige Resultate und z. T. neue Gesichtspunkte bei. Die Kenntnis der Familienstammbäume wird treu bewahrt und heutzutage auch schriftlich niedergelegt

(Tongareva S. 15), wie in Samoa und Tahiti. Auch sonst aus Polynesien bekannt ist die Genealogie als Rechtsausweis für den Anspruch auf bestimmte Ländereien (Tong. S. 17), sowie die Staffellung im sozialen Rang der Familien, die Hiroa für ein überdehntes Senioratsprinzip hält. Wenn *tuakana* das ältere Geschwister bezeichnet, *taina* das jüngere (ohne Rücksicht auf das Geschlecht), wie auch sonst in Polynesien (mit dialektischen Abwandlungen), so dehnt sich diese Bezeichnung kollateral auch auf Vettern und Basen aus. Die Söhne eines *tuakana* sind dann wieder selbst *tuakana* für die Söhne eines *taina* (Tong. S. 44, Manihiki S. 32ff.). Der Terminus *ariki* (gewöhnlich mit „Häuptling“ übersetzt) bezeichnet die absolute Seniorität (Tong. S. 46). Indessen ist dieses „klassifikatorische“ Verwandtschaftssystem nichts „Ursprüngliches“ (wie seinerzeit Morgan speziell das System der Hawaier interpretierte), vielmehr kommt zufolge Hiroa nach polynesischer Anschauung die biologische Familie mit linearen Verwandtschaftsbeziehungen zuerst. Der Gebrauch linearer Bezeichnungen in einem kollateralen Sinne sei aus dem Wunsch hervorgegangen, die Familien in Gruppen zu gegenseitiger Kooperation zusammenzufassen. Man dürfe Verwandtschaftsbeziehungen nicht isoliert von ihrem Hintergrund (häusliche Erfahrung, Personennamen, Stammbaumlehre, gesellschaftliche Funktion) beurteilen, und die Bezeichnung „klassifikatorisch“ werde am besten ganz aufgegeben (Tong. S. 30, Man. S. 35f.).

Aus den Genealogien von Tongareva geht hervor, daß Tongareva mehrfach besiedelt wurde. Einer der älteren Ariki namens Mahuta kam nachweislich aus oder über Tahiti, u. z. nicht etwa als Verschlagener, sondern als Führer einer Expedition, die Kokosnuß und Pandanus mitbrachte (Tong. S. 20, 58, 62, 108). Sprachliche Indizien weisen darauf hin, daß Tongareva eine Zwischenstation für die Wanderung der *ariki*-Kultur von Tahiti nach Hawaii darstellte. Mahuta heiratete die Tochter eines Tahiti-Häuptlings namens *Tu-koropanga* und seiner Frau *Rukutia*. In der Maoriüberlieferung über ihre tahitische Epoche erscheinen *Tu-te-Koropanga* und sein Weib *Rukutia*; dieselben Personen erscheinen in Hawaii als die von Tahiti gekommenen Ahnen *'Olopana* und *Lu'ukia* (Tong. S. 19). *Koropanga* und *Rukutia* sind die Namen zweier benachbarter Distrikte in Tongareva. Auf den Gesellschaftsinseln bezeichnet *Te-'Oropa'a* die Westregion von Tahiti, *Ru'utia* einen Distrikt in Tahaa (D. Ref.).

Die Einführung der Kokosnuß führte zu einer Ausbildung individueller Rechte und individuellen Besitzes (Tong. S. 58) und ermöglichte eine größere Bevölkerungsziffer (Tong. S. 108).

Die Politik der *ariki* ist Heirats- und Adoptionspolitik, was durchaus dem Tahitimodus entspricht.

Ebenso wertvolle Einzelheiten für ein vergleichendes Studium der polynesischen Ethnologie bringt der Band über Manihiki und Rakahanga, auf die aber nicht eingegangen werden kann. Im ganzen sind die drei Atolle ein „experimentelles“ Beispiel für die Anpassung der eigentlich für größere Zusammenhänge berechneten *ariki*-Kultur an ein Atoll.

Nicht vergessen werden darf, daß in beiden Bänden die materielle Kultur eine gediegene, eingehende und dabei lebendige Darstellung erfährt, die allen Spezialisten dringend zum Studium empfohlen werden kann. (Der Tongarevaband enthält auch eine ziemlich vollständige Aufnahme der Maraeplätze.) Der Verf., selbst von Maoriabstammung, hat gerade diese Abschnitte mit einer gewissen Liebe gearbeitet, und er dürfte auf diesem Gebiete nicht so leicht seinesgleichen finden. Wir haben Grund, uns auf seine ferneren Arbeiten zu freuen.

W. E. Mühlmann.

Kepelino's Traditions of Hawaii. Edited by Martha Warren Beckwith. 206 S. Bernice P. Bishop-Museum, Bulletin 95. Honolulu. Hawaii, 1932.

Aufzeichnungen eines hawaiischen Eingeborenen, Text und Übersetzung, nebst Anmerkungen der Herausgeberin sowie einem Anhang von bisher unveröffentlichten Eingeborenen-Überlieferungen. Den Kepelino-Text verdankt die Herausgeberin einer Maschinenschrift des P. Reginald Yzendoorn von der Katholischen Mission in Hawaii, die das Recht zur Veröffentlichung gab. Das Manuskript stammt von dem Bischof Maigret, der es vermutlich nach dem Diktat Kepelinos niederschrieb. Über diesen, den Verfasser, ist wenig bekannt. Er wurde um 1830 in Kailua auf Hawaii geboren und starb um 1878. Er stammte aus einer alten Priesterfamilie. Seine Eltern gehörten zu den Ersten, die um 1840 zur katholischen Kirche bekehrt wurden. Kepelino setzte die gelehrte Tradition seiner Familie fort, er wurde Missionslehrer. Der vorliegende Bericht dürfte um 1870 herum entstanden sein. Er enthält fünf Abschnitte: Götter, Schöpfung, Bevölkerung von Hawaii, Unterwelt, Flut; Sternlehre, Kalender; Traumlehre; Häuptlinge, Sklaven; Die Ge-

meinen, Ernährung und Landbau. Die Schilderung des Hoflebens verweist auf die Zeit der Kamehamehas. Daß Bischof Maigret irgendwelchen bewußten Einfluß auf die Abfassung des Manuskripts ausübte, ist nach den Informationen der Herausgeberin unwahrscheinlich. Dagegen ist deutlich zu bemerken, daß Kepelino selbst manche Überlieferungen im Lichte des Christentums interpretierte, so die Schöpfungsgeschichte, die Berichte über den Ursprung des Todes, über Lohn und Strafe im Leben nach dem Tode, über die Sintflut (deutlich!), u. a. m. In vielen anderen Dingen aber gibt Kepelino zweifellos getreu die Tradition seiner eigenen priesterlichen Vorfahren weiter. Das wird u. a. durch Vergleiche mit dem übrigen Polynesien belegt, welche die Herausgeberin sehr glücklich anmerkungsweise zusammenstellt. Die Darstellung der althawaiischen religiösen Konzeptionen hält sie nicht für christlich beeinflußt (S. 7). Diese Frage dürfte im einzelnen nicht ganz leicht zu entscheiden sein, so z. B., wenn S. 10–11 *Kane, Kanaloa und Lono* als *ke akua nui*, die große Gottheit, bezeichnet werden, was doch sehr an die Trinität gemahnt. Andererseits erscheint es wieder als polynesisch, wenn fortgefahren wird: *aohe kumu o lakou*, „sie haben keinen Ursprung“, so wie auch in Tahiti Taaroa selber *te tumu nui*, das große Urprinzip, ist. Auf S. 26–27 erscheinen *Ku, Kane und Lono* als ein Gott, Gott der langen Nacht und des Lichtes (*ke 'kua oe no Po-loa, o ke 'kua oe o malamalama*). Auf das Verhältnis der einzelnen Götter zueinander dürfte durch einen interpolynesischen Vergleich wenig Licht fallen. Wenn die Herausgeberin S. 168 für Tahiti zitiert, daß „Taaroa Tane, dem Gott der Schönheit, seine große Macht gab“, so geht das auf die besondere ethnische und soziale Lagerung in Tahiti zurück, bei der die Arii (als Taaroa-Kinder) als Auftraggeber für die Mittelschicht der Holzhandwerker, insbesondere Bootbauer auftreten, deren Gott eben Tane ist. Auf ähnliche Schichtungsvorgänge in Hawaii, die sich aber im einzelnen sicher anders abspielten, scheint mir auch die verschiedenen hohe Klassifizierung der einzelnen Götter hinzuweisen, u. a. die Stelle S. 18–19, wo es über die Tabus heißt: „Sie nahmen diese Idole und nannten sie Kane, Kanaloa und Lono. Sie veränderten sie zu Göttern ohne Ursprung“ (*akua kumu ole*). Eine ähnliche Verschiebung des Aspektes vom Fetischistischen bis zur reinen Geist-Verehrung, u. z. in bezug auf dieselben Götter bzw. Götternamen, und innerhalb desselben Rituals, ist in Tahiti zu beobachten, u. z. ist hier die Bezugnahme auf verschiedene Volksschichten (gewöhnliches Volk und Adel) eindeutig. Interessant ist, daß *Hawaii-nui* ursprünglich ein Eingeborener von *Kahiki* (Tahiti) ist (S. 77ff.). Er brachte *Makalii* mit, den berühmten Steuermann des Himmels, der zugleich ein großer Fischer ist. Im übrigen Polynesien ist *mata-li'i* bzw. *mata-ri'i* („Kleine Augen“) das Sternbild der Plejaden, dessen Wiederauftauchen im Beginn des Südsommers in Tahiti die Bonito-Saison eröffnet. Auch *Makalii* weist also auf die Ausbreitung der Arii-Kultur hin, denn intensiv betriebene Fischerei und astronomische Kenntnisse sind an diese gebunden.

Der Bericht Kepelinos ist, zusammen mit der anderen hawaiischen Literatur benutzt, von hohem Wert für unsere Kenntnis dieser Inselgruppe, und der Herausgeberin gebührt Dank für ihre sorgsame Übersetzungs- und Anmerkungsarbeit.

W. E. Mühlmann.

Hauptling „Standhafter Bär“: Mein Volk, die Sioux. Verlag Strecker & Schröder. Stuttgart 1930.

Ein alter zivilisierter Indianer plaudert in diesem Buche über seine Kindertage. Er schreibt wie ein gebildeter Amerikaner und kennt genau die Sitten und Gebräuche seines Volkes. Die Zivilisation hat allerdings die indianische Mentalität nicht zu unterdrücken vermocht: Überheblichkeit, gepaart mit einer gewissen Naivität, Sprunghaftigkeit, Genauigkeit in belanglosen Einzelheiten und wieder Flüchtigkeit in wesentlichen Dingen, zeigen dem Fachmann, daß der Verfasser Indianer geblieben ist. Das ist der Wert des Buches für den Wissenschaftler; der Inhalt ist ihm zum größten Teile aus anderen Schriften bekannt.

Sneathlage.

V. Eingänge für die Bibliothek.

- Aanwinsten, Koloniaal Instituut: Aanwinsten op ethnografisch en anthropologisch gebied van de afdeling Volkenkunde van het Koloniaal Instituut over 1932. Amsterdam: de Bussy 1933. 186 S. 8°. (Koninkl. Koloniaal Inst. mededeel. Nr. 32, afdel. Volkenkde Nr. 5.)
- Abel, Wolfgang: Zähne und Kiefer in ihren Wechselbeziehungen bei Buschmännern, Hottentotten, Negeren und deren Bastarden. [Stuttgart: Schweizerbart] 1933. Taf. 32—37, 5 Tabellenbeil. u. 14 Textabb. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd., H. 3.
- Zwillinge bei Mantelpavianen u. d. Zwillingsanlage innerhalb d. Primaten. [Stuttgart: Schweizerbart] 1933. 1 Textabbild. u. Taf. 26. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 31, H. 2.
- Über die Frage der Symmetrie der menschlichen Fingerbeere und der Rassenunterschiede der Papillennmuster. Wien, Leipzig: Halm 1933. 8°. Aus: Biologia Generalis Bd. 9, 2. Hälfte. (Versluys-Festschrift.)
- Physiognomische Studien an Zwillingen. Berlin: Springer 1932. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 64.
- Andree, Julis: Beiträge zur Kenntnis des Norddeutschen Paläolithikums und Mesolithikums. Leipzig: Kabitzsch 1932. VIII, 112 S. 7 Textabbild. 61 Taf. 8°. (Mannus Biblioth. Nr. 52.)
- Über diluviale Moschusochsen. Münster i. W. 1933: Westfäl. Vereinsdruckerei. 34 S. 29 Abbild. auf 12 Taf. u. 4 Tab. 8°. Aus: Abhandl. a. d. Westfäl. Prov.-Mus. f. Naturkde. Jahrg. 4.
- Die Besiedlung NW-Deutschlands an der Wende des Eiszeitalters. Bremen: 1933. 8°. 13 S. Aus: Word. Thing.
- Art, Incas: Art des Incas catalogue de l'exposition de la collection J. L. au palais du Trocadéro (juin-octobre 1933). Paris: Musée d'ethnographie . . . 1933. 94 S. [20 pl.] 8°.
- Berg, Gösta: Förhistorika skidor i Sverige. Malmö 1932: Landby & Lundgren. 8°. Aus: På Skidor 1933.
- Bibliographie, Congo Belge: Bibliographie ethnographique du Congo belge et des Régions avoisinantes 1925, 1930, 1931. Bruxelles: Falk [1933] vol. 1, 2 fasc. 1. 8°.
- Biedermann, Ernst: Körperform und Leistung sechzehnjähriger Lehrlinge und Mittelschüler von Zürich, eine sozialanthropologische Untersuchung. Zürich: Füßli 1932. 8°. Dissert. Aus: Arch. d. J. Klaus-Stiftg. Bd. 7, H. 3—4.
- Bijleveld: Verloren glorie. Dr. Ph. F. B. von Siebold en zijne buitenplaats Nippon. Leiden: 1923. 33 S. 8°.
- Von Siebold Bijdragen tot zijne levensbeschrijving. Het ontslag van Jhr. Dr. Ph. F. B. von Siebold. Leiden (1932) Nifterik. 8°.
- Blohm, Wilhelm: Die Nyamwezi. Gesellschaft und Weltbild. Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter 1933. XIII, 208 S. 22 Taf. 4°.
- Die Nyamwezi. Texte . . . Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter 1933. 101 S. 4°.
- Boas, Franz: Bella Bella tales. New York: Amer. Folk-Lore Soc. Stechert 1932. XIII, 178 S. 8°. (Mem. of the Amer. Folk-Lore Soc. vol 25.)
- Brandstetter, Renward: Wir Menschen der indonesischen Erde. Luzern: Haag 1933. 8°. 8. Die primitiven Schöpfungen und die Höchstleistungen des indonesischen Sprachgeistes. 2. Hälfte: Das Abstraktum in den indonesischen Sprachen.
- Breuil, Henri: Les peintures rupestres schématiques de la péninsule ibérique. 1—2. o. O. 1933: Lagny. 4°. (Fondation Singer-Polignac) 1. Au nord du Tage. 2. Bassin du Guadiana.
- Burkitt, M. C.: The old stone age . . . Cambridge 1933: Univ. Press. XIV, 254 S. 8°.

- Buschan, Georg: Vom Durchziehen und Durchkriechen, eine volkstümliche Heilmethode. o. O. 1933. 8 S. 8°. Aus: „Medizinische Welt“ Jhr. 7, Nr. 23. 10. Juni.
- Das japanische Totenfest. Stettin: Pommersche Verlagsgesellschaft 1933. Aus: Pommersche Tagespost Nr. 158, 15. Juli, Jhr. 23. gr. 2°.
- Von Mutter und Kind bei den Naturvölkern. Bielefeld und Berlin: Kramer 1933. 4°. Aus: Eheglück Natur und Leben Jhr. 5, H. 8.
- Caillot, A. — C. Eugène: Historie de l'île Oparo ou Rapa. Paris: Leroux 1932. 85 S. 8°.
- Historie des religions de l'archipel Paumotu . . . Paris: Leroux 1932. 144 S. 8°.
- Census, India: Census of India 1931 Mysore by M. Venkatesa Iyengar. Bangalore 1932: Gov. Press. Vol. 24. 4°. Part. 1. — Report.
- Census of India, 1931 Bihar and Orissa Part 1. by W. G. Lacey. Bihar and Orissa, Patna: Superintendent, Gov. Print. 1933, vol. 7. 4°. Part 1. — Report.
- Census of India, 1931. Central provinces & Berar Part 1. by W. H. Shoober. Nagpur: Gov. Print. 1933. vol. 12. 4°. Part 1. — Report.
- Census of India, 1931 Travancore by N. Kunjan Pillai. Trivandrum 1932: Superintendent, Gov. Press. vol. 28 Part 1. 4°. Part 1. — Report.
- Census of India, 1931. United provinces of Agra and Oudh by A. C. Turner. Vol. 18, part 1. Allahabad 1933: The Superintendent, Print. and station. 4°. Part 1. — Report.
- Census of India, 1931. Delhi, report and tables by Ahmad Hasan Khan. Lahore 1933: „Civil & Military Gazette“. Vol. 16. 4°.
- Census of India, 1931. Punjab by Ahmad Hasan Khan. Lahore 1933: „Civil & Military Gazette“. Vol. 17, Part. 1. 4°. Part. 1. — Report.
- Census of India, 1931. Cochin. Ernakulam 1933: Cochin Govt. Press. Vol. 21, Part. 1—2. Part. 1. — Report. Part 2. — A. & B. — Tables.
- Census of India, 1931. Gwalior. Gwalior 1933: Alijar Dabar Press. Part 1. 4°. Part 1. — Report.
- Census of India, 1931. Central India agency, Part 1. Delhi: Manager of Publications 1933. Vol. 20. 4°. Part. 1. — Report.
- Census of India, 1931. Madras, Part 1. Calcutta: Gov. of India Central Public. Branch 1932. Vol. 14. 4°. Part 1. — Report.
- Census of India, 1931. Coorg, report and tables. Calcutta: Gov. of India Central Public. Branch 1932. Vol. 13. 4°.
- Census of India, 1931. Bengal & Sikkim Part 1. Calcutta: Central Public. Branch 1933. Vol. 5. 4°. Part 1. — Report.
- Census of India, 1931 Burma by J. J. Bennison. Ragoon Supdt., Govt. Print. and Station. 1933. Vol. XI. 4°.
- Census of India, 1931. Jammu & Kashmir State. Part 1 by Rai Bahadur, Pt. Anant Ram and Pt. Hira Nand Raina. Vol. 24. Jammu 1933: Sharma. 4°. Part 1 — Report.
- Census of India, 1931. North-West frontier province. Part 1—2 G. L. Mallam and A. D. F. Dundas. Vol. 15. Peshawar 1933: Gov. Stationery and Printing. 4°. Part 1 — Report. Part 2 — Tables.
- Census of India, 1931. India by J. H. Hutton Part 1. To which is annexed an actuarial Report by L. S. Vaidyanathan. Delhi: Manager of Publications 1933. Vol. 1. Part 1. 4°. — Report.
- Census of India, 1931. Bombay presidency, vol. 8. — Part 1. by A. H. Dracup and H. T. Sorley. Bombay 1933: Gov. Central Pr. 4°. Part 1 General Report.
- Census of India, 1931. Bombay presidency, vol. 8 — Part 3, by D. S. Johnston. Bombay 1933: Gov. Central Pr. 4°. Part 3 Aden — Report and Tables.
- Census of India, 1931. The Western India States agency in 2 parts by H. T. Sorley and A. H. Dracup vol. 10 — Part 1—2. Bombay 1933. Gov. Central Pr. 4°. Part 1 — The Report. Part 2 — The statistical Tables.
- Cids, Museum, volkenkundig: 11. De inlandsche scheepvaart.
- Congrès, Anthropologie, Archéologie: 15. Congrès International d'Anthropologie & d'Archéologie Préhistorique (Suite) . . . Paris: Nourry 1933. LXXXVI, 845 S. 4°.
- Crazzolara, J. P.: Outlines of a Nuer grammar. Mödling bei Wien: Anthropos. XII, 218 S: 8°. (Anthropos Bibliothek Bd. 13.)
- Darré, R. Walther: Das Bauerntum als Lebensquell der Nordischen Rasse. 2. verb. Aufl. München: J. F. Lehmann 1933. 475 S. 8°.
- Earthy, E. Dora: Valenge women. The social and economic life of the Valenge women of Portuguese East Afrika with an introduction by Dr. A. C. Haddon. Oxford: University Press, London: Milford 1933. XII, 251 S. 8°.
- Eickstedt, Egon von: Die Rassengeschichte von Indien mit besonderer Berücksichtigung von Mysore. Stuttgart: Schweizerbart 1933. 3 Ktn i. Text, 8 Taf. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 32, H. 1—2.

- Emke, Peter: Die Welt wird umgebaut! Eine naturwissenschaftliche Plauderei oder mehr? Berlin: [Bette] 1932. 67 S. 8°.
- Engel, Carl: Einführung in die Vorgeschichte Mitteldeutschlands, zugleich Erläuterungen zu Paul Benndorfs Tafeln vorgeschichtlicher Gegenstände aus Mitteldeutschland. Leipzig: Brandstetter 1933, 46 S. viele Abbild. i. Text u. 8 Taf. 8°. 1. Heft Stein- und Bronzezeit.
- Erblehre, Erbpflege: Erblehre — Erbpflege, herausgegeben vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht. Berlin: Mittler 1933. V, 102 S. 8°.
- Ferrario, Benigno: Note di fonologia somála. Roma: Casa editr. italiana 1916. 8°. Aus: „Riv. degli studi orientali“ vol. 7.
- L'accento in Somálo. Luogo, influenza, movimento, enclitiche e proclitiche. Roma: Casa editr. italiana 1914. 8°. Aus: „Riv. degli studi orientali“ vol. 6.
- Ingir < *ingil in somálo. Roma: Casa editr. italiana 1917. 8°. Aus: „Riv. degli studi orientali“ vol. 7.
- P. Giovanni Maria da Palermo. — Grammatica della lingua somala. Asmara, tip. Francescana . . . 1914 . . . Roma 1917: Regia Università 1917. 8°. Aus: „Riv. studi orientali“ vol. 7.
- Festschrift Seler: Festschrift Eduard Seler; dargebracht zum 70. Geburtstag von Freunden, Schülern und Verehrern herausgegeben von [Prof. Dr.] Walter Lehmann. Stuttgart: Strecker & Schröder 1922. VI, 654 S. 15 Taf., 2 Ktn. 62 Abbild. i. Text. 4°.
- Field, Henry, The Races of Mankind; an Introduction to Chauncey Keep Memorial Hall. Preface by Berthold Laufer. Introduction by Prof. Arthur Keith. Chicago: Field Museum of Nat. History 1933. 9 Plat. in Photogravure and 1 Plan of the Hall. 8°.
- Findeisen, Hans: Die nordasiatischen Kunstkreise. Wien: Anthropol. Gesellsch. 1933. 4°. Aus: Mitteil. d. Anthropol. Gesellsch. Bd. 63.
- Menschen in der Welt . . . Geleitwort Sven Hedin. Stuttgart: Plesken (1934) 479 S. 4°.
- Fischer, Eugen: Anthropologische Bemerkungen zu den Masken. o. O. u. J. Aus: Georg Karo, Schachtgräber von Mykenai.
- Taubstummheit und Eugenik. Osterwieck-Harz 1933: Zickfeldt. 5 S. 8°. Aus: „Blätter f. d. Wohlfahrt d. Gehörlosen“. Jhrg. 7, Nr. 1.
- Genetik und Stammesgeschichte der menschlichen Wirbelsäule. Leipzig: Thieme 1933. 8°. Aus: Biolog. Zentralblatt Bd. 53, H. 3—4.
- Eugenik, Rassen und Rassenbildung, Rassenmorphologie, Rassenpathologie, Rassenphysiologie. Jena: Fischer o. J. Aus: Handwörterbuch d. Naturwissenschaften. 2. Aufl..
- Untersuchungen über die süddeutsche Brachykephalie. 3. Die Gebeine aus dem karolingischen Kloster Lorsch. [Stuttgart: Schweizerbart] 1933. Taf. 27—30 1 Tabellenbeil. 1 Textabbild., 5 Tab. im Text. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 31, H. 3.
- Folkemuseum, Dansk: Illustreret vejleder Dansk Folkemuseum. Kjobenhavn 1892: Petersen 16 S. 8°.
- Fontana, Mario A.: Mario A. Fontana company: La destacada obra geopaleontologica de don Carlos Rusconi. Montevideo 1933. „El Siglo Ilustrado“ 28 S. 4°. Aus: Revista de la Soc. „Amigos de la Arqueologia“. Tom. 6. 1932.
- Friederichs, Heinz F.: Zur Kenntnis der frühgeschichtlichen Tierwelt Südwestasiens unter besonderer Berücksichtigung der neuen Funde von Mohenjodaro, Ur, Tell Halaf und Maikop. Leipzig: Hinrichs 1933. 45 S. 26 Abbild. auf 8 Taf. 8°. Aus: Der Alte Orient Bd. 32, H. 3—4.
- Frischeisen-Köhler, Ida: Das persönliche Tempo und seine Vererbung. Berlin: Pan 1933, 8°. Aus: Charakter H. 1.
- Das persönliche Tempo, eine erbbiologische Untersuchung. Leipzig: Thieme 1933. 63 S. 10 Abbild. 8°. Aus: Samml. psychiatr. u. neuolog. Einzeldarstellung. Bd. 4.
- Frobenius, Leo: Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende, dargestellt von seinen Schülern. Leipzig: Koehler & Amelang (1933). 174 S. 8°.
- Führer, Salomonen, Basel: Führer durch das Museum für Völkerkunde Basel. Basel 1933: Krebs 23 S. 8°. Salomonen.
- Germann, Paul: Die Völkerstämme im Norden von Liberia . . . Leipzig: Voigtländer 1933. VIII, 141 S. 24 Textabbild., 37 Taf. u. 1 Kte. 4°. (Veröffentl. des Staatl. Forschungsinstitutes f. Völkerkde. Bd. 11.)
- Gapanowich, J. J.: Russisch. The Koriaks of Kamchatka. Tientsin 1933: Serebennikoff 98 S. 8°.
- Gjessing, Rutorm: Arktiske helleristninger i Nord-Norge. Oslo: Aschenhoug, Leipzig: Harrassowitz, London: Williams & Norgate 1932. 76 S. 54 pl. 4°. (Institutet for sammenl. Kulturfors. Ser. B: skrift. 21.)

- Goldbart, Rudolf: Untersuchungen an 94 ägyptischen Mumien aus El Hesa. Stuttgart: Schweizerbart (1914.) 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 17. Dissert. 21. Dez. 1914.
- Goetz, Berndt: Die Bedeutung des Opfers bei den Völkern. Leipzig: Hirschfeld 1933. 82 S. 8°. (Sociologus Beih. 3, Suppl. 3.)
- Gubler, Arnold: Die Kurilen; ein geographisch-ethnographischer Beitrag. Zürich: Aschmann & Scheller 1932. 104 S. 7 Taf. 8°. Aus: Mitteil. d. Geogr.-Ethnogr. Gesellsch. Bd. 32.
- Gusinde, Martin: Zur Geschichte des Yamana-English Dictionary by Th. Bridges. St. Gabriel-Mödling bei Wien 1933: Mechitaristen-Buchdruckerei. 4°. Aus: Anthropos Bd. 28.
- Bridges' Yamana-Dictionary. Sein Entstehen und Aufbau. Wien: Anthrop. Gesellschaft 1933. 4°. Aus: Mitteil. d. Anthrop. Gesellsch. Bd. 58.
- Nachruf an Baron Erland von Nordenskiöld. o. O. 1932. 4°. Aus: Monatsvers. Wiener Arbeitsgemeinschaft. f. Afrik. Kulturgesch.
- Günther, Hans, Fr. R.: Rassenkunde des deutschen Volkes. 12. wesentl. umgearb. Aufl. München: J. F. Lehmann 1928. VIII, 498 S. 8°.
- Hárník, Eugen, J.: Über Schmuckbedürfnis und Schönheitssinn. Leipzig: Kabitzsch 1932. 8°. Aus: Arch. f. Frauenkde. u. Konstitutionsforsch. Bd. 18, H. 4.
- Harvey, Edwin, D.: The mind of China. London: Milford, Oxford: Univ. Press. 1933. X, 321 S. 8°. Vol. Nr. 3 Mathiassen, Therkel; Contributions to the geography of Baffin-Land and Melville Peninsula.
- Heim, Arnold: Minya Gongkar. Forschungsreise im Hochgebirge von Chinesisch Tibet ... Bern-Berlin: Huber 1933. 244 S. 3 Taf. 26 Zeich. i. Text u. 147 Photogr. darunter 6 farbige Taf. 8°.
- Herig: Menschenhand und Kulturwerden ... Weimar: Urgesch. u. Menschenforschung 1929. 189 S. 8°.
- Hofstra, Sjoerd: Differenzierungserscheinungen in einigen afrikanischen Gruppen, ein Beitrag zur Frage der primitiven Individualität. Amsterdam: Scheltema & Holkema 1933 VIII, 214 S. 8°.
- Honigsheim, Paul: Altamerikanische Kultur, primitive Kunst und Naturvölker im heutigen französischen soziologischen Schrifttum. Münschen: Duncker & Humblot o. J. 8°. Aus: Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie Jhrg. 12, H. 1.
- Húsek, Jan: tschech. La frontière entre les provinces de Moravie-Silésie et de Slovaquie. Praha 1932: „Orbis“ en commiss. 378 S. 85 Illust. 1 Kte. 8°. (Bibl. de la commiss. p. l'étude scient. de la Slovaquie de la Russie subcarp. Nr. 5.)
- Immenroth, Wilhelm: Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika. Leipzig: Werkgemeinschaft 1933. XII, 380 S. 8°. (Studien z. Völkerkde. Bd. 6.)
- Jensen, Ad. E.: Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern. Stuttgart: Strecker & Schröder (1933). 188 S. 11 Kartenskizz. 8°.
- John, Spenser St.: Life in the forests of the far East. London: Smith 1862. 2 vols. 8°.
- Johnston, D. S.: siehe Census of India, 1931 vol. 8 — Part 3 Bombay presidency, Adenreport and statist. tables. 4°.
- Jubiläumsband, Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde: Jubiläumsband herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens anlässlich ihres 60jährigen Bestehens 1873—1933. 2 Bde. Tôkyô: Selbstverlag der Gesellsch. 1933. 8°.
- Keller-Tarnuzzer, Karl: Die Grabhügelforschungen auf dem Sonneberg, Gemeinden Reinach und Beinwil a. S. o. O. u. J. 8°. Aus: Argovia, Jahresschr. der Hist. Ges. d. Kts. Aargau, Bd. 45.
- Die eisenzeitliche Siedlung von Castaneda. Grabung 1932. o. O. 1933. 8°. Aus: Anzeig. f. schweiz. Altertumskde. H. 3.
- Klingbeil, Waldemar: Kopf- und Maskenzauber in der Vorgeschichte und bei den Primitiven. Berlin: Collignon 1933 XII, 144 S. 8°.
- Knoche, Walter: Klimatische Beobachtungen a. e. Reise i. Ecuador (1). Santiago de Chile 1932: Gnadt. 46 S. 8°. Aus: Verhand. d. Deutsch. wissenschaftl. Ver. N. F., Bd. 2.
- Über zentralamerikanische Ortsnamen in Chile. Buenos Aires 1932. 8°. Aus: „Phoenix“.
- Über die Fischerei mit Barbasco in Ost-Ecuador. Santiago de Chile 1933. 8°. Aus: „Jahrbuch ... des Deutsch-Chilen. Bundes“.
- Veröffentlichungen von Dr. Walter Knoche Santiago (Chile) Cas. 3457. [Santiago de Chile (1932): „San Francisco“ 24 S. 8°.
- La Baume, W.: Hausurnen und Gesichtsurnen in Ostpommern ... o. O. 1933. 10 S. 8°. Aus: Ostdeutsche Monatshefte Jhrg. 14, H. 1.

- Laum, Bernhard: Die geschlossene Wirtschaft, soziologische Grundlegung des Autarkieproblems. Tübingen: Mohr 1933. XVI, 503 S. 8°.
- Lehmann-Nitsche, R.: Las aves en el folklore sudamericano. Supplem. 3. o. O. u. J. 8°. Aus: El Hornero vol. 4.
- Leth, T., and Lindblom, K. G.: Two Kinds of fishing implements. 1. The Plunge-Basket (Stülpkorb), in Africa and elsewhere. 2. The circular Cast-Net in Africa. Stockholm 1933: Lagerström. 48 S. 8°. (Riksmus. Etnografisk. avdel. smärre meddel. Nr. 11.).
- Leyder, Jean: Le Jeu de dés chez les Bwaka (Ubangi). Bruxelles 1933: „Finacom“ 22 S. 8°. Aus: Revue Le Flambeau (août).
- Bonda. Pygmée Babinga de l'Ubangi. Bruxelles 1933: „Finacom“. Aus: Revue. Le Flambeau (Sept.) 12 S. 8°.
- Loehner, Erhart: Die Typen der Nachahmung bei den primitiven Völkern. Leipzig: Akad. Verlagsgesellsch. 1933. 8°. Aus: „Archiv f. d. ges. Psychologie“ Bd. 88, H. 1—2.
- Lubinski, Ida: Vom Mutterrecht zum Vaterrecht . . . Berlin: Herbig 1933. 127 S. 8°.
- Ludendorff, H.: Über die Seiten 51 und 52 des Dresdener Kodex und über einige astronomische Inschriften der Maya (Untersuchungen zur Astronomie der Maya, Nr. 6). Berlin: Akad. d. Wissensch., de Gruyter in Kom. 1933. 48 S. 8°. Aus: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. phys.-math. Kl. 1.
- Die astronomischen Inschriften in Yaxchilan (Untersuchungen z. Astronomie der Maya, Nr. 7). Berlin: Akad. d. Wissensch. 1933. 29 S. 8°. Aus: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. phys.-math. Kl. 25.
- Loukotka, Chestmir: La familia lingüística Masakali . . . Tucumán: Univers. Nac. 1931. Aus: Rev. del Inst. de. Etnol. tom. 2. 4°.
- La familia lingüística Kamakan del Brasil (2. parte del estudio de los Žè). Tucumán: Univ. Nac. 1932. tom. 2. 4°.
- Luttig, Hendrik Gerhardus: The religious system and social organization of the Herero, a study in Bantu culture. Utrecht: Kemink. 1933. 121 S. 8°. Proefschrift 22 Sez. 1933.
- Malafa, R.: On the bodily differences between sprinters and non-sportsmen. Brno: Piša 1933. 11 S. 8°. Aus: Publ. de la Fac. des Scienc. de Univ. Masaryk. Cís. 169.
- Marett, R. R.: Sacraments of simple folk. Oxford: 1933: Clarendon Press. 230 S. 8°.
- Mathiassen, Therkel: Prehistory of the Angmassalik Eskimos. Kobenhavn: Reitzel 1933. 157 S. 64 fig. in the text and 11 pl. 8°. (Meddelelser om Grønland Bd. 92, Nr. 4.)
- Matthes, Walter: Hubert Schmidt und sein letztes Werk. Oppeln 1932. 5 S. 5 S. 8°. Aus: „Der Oberschlesier“ Maiheft.
- Maurizio, A.: Geschichte der gegorenen Getränke. Berlin: Parey 1932. VIII, 262 S. 19 Textabbild. 8°.
- Meilwraith, T. F.: Ethnology, anthropology, and archaeology. o. O. 1933. 8°. Aus: The Canadian histor. Review.
- Menghin, Oswald: Geist und Blut. Grundsätzliches um Rasse, Sprache, Kultur und Volkstum. Wien: Schroll 1934. 132 S. 8°.
- Metzger, Émile: Les sépultures chez les Prégermains et les Germains des âges de la pierre et du bronze. Paris: Nourry 1933. IX, 1930. S. 8°.
- Mielke, Robert: Neidinschriften und Neidsymbole im Niederdeutschen 1—2. o. O. 1932. 4°. Aus: Niederdeutsche Zeitschr. f. Volkskde.
- Montandon, George: Race et constitution. Paris: Nourry 12 S. 4°. Aus: Rev. anthrop. année 43, Nos 1—3 janvier-mars.
- La race; les races mise au point d'ethnologie somatique. Paris: Payot 1933. 299 S. 8°.
- Muckermann, Hermann: Eugenik und Volkswohlfahrt. Berlin: Mittler 1933. 34 S. 8°.
- Mühlmann, W. E.: Die Hitler-Bewegung; zur Krise der bürgerlichen Kultur. Leipzig: Hirschfeld 1933. Aus: Sociologus Bol. 9, H. 2. 8°.
- Rassenfragen im Schrifttum der Gegenwart. Leipzig: Hirschfeld 1933. 8°. Aus: Sociologus Vol. 9, H. 3.
- Ausleseprozesse in der menschlichen Gesellschaft. Bremen: Halem [1933]. 31 S. 8°. Aus: „Bremer Beiträge zur Naturwissenschaft“.
- Müller, C. Th.: Geologisch-urgeschichtliche Tabelle des Diluviums und Alluviums. Nach Andree v. Bülow, Kaiser, Obermayer, Wiegers u. a. Osnabrück: Schöningh i. Komm. 1933. gr. 2°.
- Navarra, Bruno: Chinesische Sinnsprüche. Heidelberg: Winter (1904). VII, 79 S. 8°.
- Outes, Félix F.: Solar 1931. o. O. 1931. 492 S. 8°.
- Overbergh, Morice van: A Dictionary of Lepanto Igorot or Kankanay as

- it is spoken at Bauco. Mödling bei Wien, St. Gabriel; Anthropos 1933. 508 S. 8°. (Anthropos-Bibliothek Bd. 12).
- Passarge, Siegfried: Geographische Völkerkunde. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Dietserweg 1933. VIII, 129 S. 8°. Band 2: Afrika.
- Peßler, Wilhelm: Volkstumsatlas von Niedersachsen. Braunschweig: Westermann 1933. 2°. (Veröffentl. d. Hist. Kommis. f. Hannover, Braunschweig, Schaumburg-Lippe u. Brömen 14.)
- Paulsen, Jens: Die Bedeutung der biologischen Lebensabschnitte des Menschen für die kulturelle und politische Führung des Volkes. München: J. F. Lehmann 1933. 8°. „Deutschlands Erneuerung“ Oktober.
- Panhuys, L. C. van: De geschiedenis van het Braziliaansche Amerikanistencongres. 's Gravenhage: Nijhoff 1933. 8°. Aus: „De West-Indische Gids“ Deel 15, afl. 8.
- A Propos de similitudes remarquables entre ornements d'origine différente. Tucumán: Universidad Nacional 1932. 8°. Aus: Rev. del Inst. de Etnología tomo 2.
- Rauschenberger, Walther: 25.—26. Bericht der Senkenbergischen Bibliothek zu Frankfurt am Main über die Zeit vom 1. April 1931 bis 31. März 1933. Anhang: Geschichte der Senkenbergischen Bibliothek. Frankfurt a. M., Borna-Leipzig 1933: Noske 44 S. 8°.
- Read, Charles Hercules and Dalton, Antiquities from the city of Benin and from other parts of West Africa in the British Museum. London: British Museum, Longmans, Quaritch 1899. 61 S. 32 Taf. 2°.
- Reinerth, Hans: Das Pfahldorf Sipplingen . . . Augsburg: Filser 1932. 154 S. [31 Taf.] 8°. (Führer zur Urgesch. Bd. 10.)
- Sachs, Curt: Eine Weltgeschichte des Tanzes. Berlin: Dietrich Reimer-Ernst Vohsen 1933. X, 325 S. 32 Taf. 4°.
- Sarasin, Fritz: Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde für das Jahr 1932. Basel 1933: Birkhäuser 34 S. 7 Textfig. 8°.
- Sayce, R. U.: Primitive arts and crafts; an introduction to the study of material culture. Cambridge 1933: Univers. Press. XIII. 291 S. 8°.
- Schaeffer, F. A.: Les Tertres funéraires préhistoriques dans la Forêt de Haguenau. 2. Haguenau 1930: Imp. de la Ville. 8°. 2. Les Tumulus de l'Age du Fer (191 fig. et 30 pl.)
- Scheltema F. Adama van: Der Osebergfund. Augsburg: Filser 1929. 79 S. 28 Taf. 8°. (Führer z. Urgesch. Bd. 7.)
- Schlaginhaufen, Otto: Beobachtungen über die Handform bei Schweizern. Bern 1932: Büchler. 8°. Aus: Bull. d. Schweiz. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol. 1932/33.
- Über noch nicht beschriebene schweizerische Pfahlbauschädel. [Bern 1932: Büchler.] 8°. Aus: Bull. d. Schweiz. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol. 1932/33.
- Die anthropologische Untersuchung an den schweizerischen Stellungspflichtigen. 6. Bericht. Bern 1932: Büchler 5 S. 8°. Aus: Bull. d. Schweiz. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol. Jhrg. 9 1932/33.
- Schuchardt, Carl; Goeßler, Peter: Ergebnisse und Aufgaben der Vor- und frühgeschichtlichen Forschung in Deutschland. Berlin: Notgemeinschaft d. Deutschen Wissenschaft, Siegmund 1933. 8°. Aus: Deutsche Forschung H. 20.
- Sebestyén, Karl CS.: ungarisch. Bogen und Pfeil der alten Ungarn. Szeged: Kiadja 1933. 91 S. 20 Abbild. 8°. Aus: Veröffentl. d. Städt. Museums H. 5.
- Seick, Georg Buschan: Georg Buschan zu seinem 70. Geburtstage. Stettin: Pommersche Verlagsgenossenschaft 1933. gr. 2°. Aus: Pommersche Tagespost Jhrg. 23, Nr. 90.
- Sjövall, Einar: Die Bedeutung der Skelettanalyse bei Grabuntersuchungen. Lund 1933: Ohlsson 24 S. 8°. Aus: Kungl. fysiograf. sällskap. i. Lund förhand. Bd. 2, Nr. 10.
- Schmidt, W.: High gods in North America . . . Oxford Clarendon Press 1933: VI, 148 S. 8°.
- Sparr, Enrique: Der 25. Internationale Amerikanisten-Kongreß (La Plata und Buenos Aires, vom 24. November bis 3. Dezember 1932). Berlin: de Gruyter 1933. 4°. Aus: Minerva Jhrg. 9, H. 1—2.
- Sprecher, Heinrich: Morphologische Untersuchungen an der Fibula des Menschen unter Berücksichtigung anderer Primaten. Zürich: Füssli 1932. 161 S. 8°. Dissert. (Anthrop. Inst. d. Univ.)
- Stoll, Hermann: Urgeschichte des Oberen Gäues. Oehringen: Rau 1933. 135 S. 42 Textabbild., 4 Taf. u. Ktn. 4°. (Veröffentl. d. Württemberg. Landesamts f. Denkmalpflege Buch 7.)
- Suk, V.: On the Question of Human Races on the Basis of the Precipitin Test and Isoagglutinations (Eskimos, Kalmuks, Gipsies, Europeans including

- Jews). Brno: Piša 1933. 42 S. 8°. Aus: Acta Soc. scient. nat. Moraviae Tom. 8.
- Les recherches anthropologiques de la Valachie morave par la méthode sélective. Brno: Piša 1933. 22 S. 8°. Aus: Publ. de la Fac. des Scienc. de l'Univ. Masaryk. Cis. 175.
- Sydow, Eckart von: Die Kunst der Naturvölker u. d. Vorzeit. Berlin: Propyläen-Verlag [1932]. 126 S. 4°.
- Torcelli, Alfredo J.: Mamíferos fósiles de Patagonia y otras cuestiones. Vol. 10. La Plata 1918: Imp. Oficial. 4°.
- Trilles, R. P.: Les Pygmées de la forêt équatoriale; avec une préface du R. P. Pinard de la Boullaye et une introduction du R. P. Schmidt. Paris: Bloud & Gay, Münster i. W.: Aschendorff 1932. XII, 530 S. 4°. (Anthropos Bibliothèque ethnologique Tom. 3, Fasc. 4.)
- Thurnwald, Richard: The psychology of acculturation. [Lancaster P. A.] 1932. 8°. Aus: Amer. Anthropologist vol. 34, Nr. 4. Oct.—Dec.
- Social transformations in East Africa. [Chicago] 1932. 8°. Aus: Amer. Jour. of Sociol. vol. 38, Nr. 2 Septbr.
- Analyse von „Entwicklung“ und „Zyklus“. Groningen: Noordhoff o. J. 21 S. 8°. Aus: Mensch en Maatschappij jaarg. 9 Nr. 1 en 2.
- Vlerk, I. M. van der: „Fossiele welveldieren uit het Twente-Rijn-kanaal: de oudste sporen van den mensch in Nederland. o. O. 1933. gr. 2°. Aus: Telegraaf 11 November Ochtenblad.
- Westermarck, Edward: Pagan survivals in mohammedan civilisation. London: Macmillan 1933. VIII, 190 S. 8°.
- Williamson, R. W.: Religious and cosmic beliefs of Central Polynesia. 2 vols. Cambridge 1933: University Press. 8°.
- Wieschhoff, Heinz: Die afrikanischen Trommeln und ihre außerafrikanischen Beziehungen. Stuttgart: Strecker & Schröder (1933). VII, 148 S. 68 Abb., 35 Ktn. 8°. (Studien zur Kulturkunde Bd. 2.)
- Wirz, Paul: Wildnis und Freiheit; aus dem Tagebuch eines Weltvaganten. Stuttgart: Strecker & Schröder (1933). VII, 240 S. 48 Abb., a. Taf., 2 Ktn. 8°.
- Wisse, J.: Selbstmord und Todesfurcht bei den Naturvölkern. Zutphen: Thieme 1933. VII, 548 S. 8°.
- Zuelzer, Margarete: Eine Studienreise in Niederländisch-Indien. o. O. 1933. 8°. Aus: Zeitschr. f. ärztl. Fortbild. Jhrg. 30, Nr. 6.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen, Vorträge.

	Seite
Basler, Adolf: Über den verkleinerten Fuß der chinesischen Dame	101
Beyer, Hermann: Zur Konkordanzfrage der Mayadaten mit denen der christlichen Zeitrechnung	75
Findeisen, Hans: Die Gesellschaft für Tatarenkunde in Kasan	303
Helbig, Karl: „Sichtbare“ Religion im Batakland auf Sumatra	231
Hirschberg, Walter: Gibt es eine Buschmannkultur?	119
—: Die Zeitrechnung der Masai und verwandter Völker	241
Lebzelter, Viktor: Das Betschuanendorf Epukiro (Südwestafrika)	44
Lehmann-Nitsche, Robert: Der apokalyptische Drache	193
Maaß, Alfred: Die Sterne im Glauben der Indonesier	264
Manker, Ernst: Die konische Gabelstangenkote in Vittangi Waldlappendorf	159
Schellhas, Paul: Die Zahlzeichen der Maya	93
Speiser, Felix: Versuch einer Kultur-Analyse von Neukaledonien	173
Von den Steinen †, K.: Marquesanische Mythen	1, 326
Trimborn, Hermann: Zur Lehre von den Kulturkreisen	110
Tse-k'uang, Lou: Früherer und jetziger Stand der Volkskundebewegung Chinas	316
Unkrig, W. A.: Volkskundliche Beobachtungen aus dem Gouvernement Kostroma	80

Literarische Besprechungen.

Gallop, Rodney: A book of the Basques (O. Stiehl)	148
Granqvist, Hilma: Marriage conditions in a palestinian village (G. Ormann)	151
Hauptling „Standhafter Bär“: Mein Volk, die Sioux (Snethlage)	405
Kepelino's Traditions of Hawaii (W. E. Mühlmann)	404
Labouret, Henri: Les Tribus du Rameau Lobi (Hermann Baumann)	145
Markowski, Bruno: Die materielle Kultur des Kabulgebietes (G. Ormann)	152
Mead, Margaret: An Inquiry into the Question of Cultural Stability in Polynesia (W. E. Mühlmann)	403
Montagne, Robert: Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc (G. Ormann)	152
Mühlmann, W. E.: Die geheime Gesellschaft der Arioi (F. Rudolf Lehmann)	142
Nyberg, Bertel: Kind und Erde (Ida Lublinski)	142
Schmidt, P. Wilhelm: Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie (K. Th. Preuß)	153
Semper, Max: Rassen und Religionen in Vorderasien (G. Ormann)	150
Te Rangi Hiroa (P. H. Buck): Ethnology of Tongareva und Ethnology of Manihiki and Rakahanga (W. E. Mühlmann)	403
Thurnwalde, Richard: Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethnosozologischen Grundlagen (Gerhardt Neumann)	146
Viski, Károly: Volksbrauch in Ungarn (G. Ormann)	152
Willfort, Fritz: Turkestanisches Tagebuch, Sechs Jahre in Russisch-Zentralasien (G. Ormann)	151

Eingänge für die Bibliothek 155, 406

Namen- und Sachregister.

	Seite		Seite
Aal, der große und der kleine	1	Betschuanendorf Epukiro	44
Abel, Wolfgang	375	Beyer, Hermann	75
Abhandlungen und Vorträge 1, 44, 75, 80, 93, 101, 110, 119, 159		Bienenkorbhütte der Yamana	111
Affenzähne und Menschenzähne	375	— der Hottentotten	128
Akkulturation	384	Blockkote, die	168
Albinos in der Kalahari	65	Blutsgedanke, der	383
Amerikanistenkongreß, 1. inter- nationaler	93	Bogen und Pfeil in Neukaledonien	190
Altaustralische Kultur . . 111, 114, 115		Bogenstangenkote, die	172
Altersaufbau der Bevölkerung	46	Bogenwaffe, die, bei den Sandawe	126
Alteskimoische Kultur 113, 114		Borneo	302
Alteskimoische Typ, der	112	Brettstatuen	177, 179
Andrae, Walter	138	Buck, P. H. s. Te Rangi Hiroa	
Aneignungswirtschaft	116	—	112f.
Angelhaken aus Neukaledonien	190	Buschan, San.-Rat Dr.	140
Animismus	241	Buschmänner, anthropologisch	120
Anthropologie, Gründung einer internat. Gesellschaft für	140	— Kleidung der	121
Anthropophagie	189	— Schmuck der	122
Astronomische Berechnungen bei den Maya	97	— zentrale Sprachgruppe der	131
Ausdrucksbewegungen, mensch- liche	141	Buschmannkultur	119
— primäre	141	Buschmannmalereien 121, 126	
— sekundäre	141	Buschmannpfeile	122f.
Ausdrucksdiagnose, Bedeutung der	141	Buschmänner und Pygmäen	127
Ausdrucksformen, rudimentäre	141	Celebes	291
Ausschußmitglieder 1933	137	Charakterologie, praktische	141
Australoide Grundschrift	112	China, Volkskundebewegung in	316
Bali und Lombok	274	Clan-Organisation	117
Bantu, die	123	Darwin	141
Bären, Abscheu vor Genuß von	88	Dekadenrechnung	242
Basler, Adolf	101	Deutsche Orientgesellschaft	138
Batakultur, heutige	241	Dezimalsystem bei den Maya	95
Batakland auf Sumatra, sichtbare Religion in	231	Djur, die	125
Bauer, der, im alten Rußland	84	Drache, der apokalyptische	193
Baur, Erwin †	390	Eidetische Deutung apokalypti- scher Bilder	208
Begabung, Vererbung der	395	Eingänge für die Bibliothek . . 155, 406	
Begräbniswesen	236	Eingeborene und Europäer	140
Beil, das eingesteckte	188	Eingott, Glaube und Kult	127
— s. auch Kniebeil		Erdbestattung	112
— s. auch Gabelbeil		Exhibitionierende Frauen	178
Beschneidung in Neukaledonien	188	Familienstruktur	65
Bestattungsarten	190	Färberei in Neukaledonien	184
Betschuanen	121	Figuren, menschliche, als Dar- stellung von Zahlen	95
Betschuanen, Haus und Gehöft bei den	50	Fiji, als Zentrale des Feder- handels	16
— häusliches Handwerk bei den	53	Findelsen, Hans	303
— Bekleidung der	54	Firsov, Professor	307
— Pflanzenbau bei den	55	Fischer, Eugen . . 137, 138, 374, 390	
— Nahrung und Mahlzeiten der	62	— Ehrenmitgliedschaft	139
— Bierbereitung bei den	64	— Ernennung	394
— soziale Organisation der	64	Flachsbau im Gouvernement Ko- stroma	85
		Form, Kriterium der	111, 115

	Seite
Frauen, Viehbesitz der	64
— Vererbung des Viehbesitzes der	64
— s. auch Hauptfrau	
— s. auch Nebenfrau	
Fruchtbarkeit, Symbole der	236
Fuß, verkleinerter	101
— äußere Form	101
Fußskelett	102
Fußverstümmelung	107
— Ursprung der	107
Gabelbeil, das	188
Gabelstangenkote, konische	159
Gallop, Rodney (Ref. O. Stiehl)	148
Gebiß, Leistungen und Bau	377
Geist, Häuschen für den, eines Toten	237
Germanen, die letzten, in der Mark Brandenburg	140
Gês, die ostbrasilianischen	113
Gesellschaft für Tatarenkunde	303
Geschichten den Betschuanen in Epukiro	72
Gesundheitszustand in Epukiro	67
Giebel eines Häuptlingshauses	235
Götter der marquesanischen Mythen	23ff.
Grabstockbeschwerstein, der	125
Granqvist, H. (Ref. G. Ormann)	151
Grundkulturen, Geschichte der Gürtel	189
Haarwulst der Masken auf Neukaledonien	179
Hackbalkalender	261
Hacke, die, in Neukaledonien	181
Hauptfrau	65
Häuptlingsfrau	235
Haus, seine Form im Batakland	236
Helbig, Karl	231
Heine-Geldern, Rob. von	110
Heirat bei den Betschuanen	65
— die, in Neukaledonien	188
Heiratsalter	46
Hirte, der, im russischen Dorf	91f.
Hieroglyphen	96
Hirschberg, Walter	119
Hockerbestattung	181
Hottentotten	120ff.
Hottentottenproblem	129
Hühnergott im Gouvernement Kostroma	91
Indien	264
Indonesier, die Sterne im Glauben der	264
Irrigation in Neukaledonien	181
Jägertum, höheres	116
— niederes	117
Jagdverbot	56
Jahre als Zeitabschnitte	96
Jansen, Dr. †	390
Java	265
— und Bali	271
Johannes, Offenbarung des	193

	Seite
Jungfern, alte	46
Junggesellen	46
Kai-Inseln	278
Kalender s. Schicksalkalender.	
— s. auch Hackbalkalender.	
Kalendersystem, das alte, bei den Maya	95
Károly, V. (Ref. G. Ormann)	152
Kegeldachhütten	50
Kepelino (Ref. W. E. Mühlmann)	404
Keramik auf Neukaledonien	180
Kern, Fritz	111, 113
Keulenformen in Neukaledonien	190
Kiebusch, Herr	140, 375
Kinderlosigkeit	65
Kinder, uneheliche	65
Kinderspiele in Epukiro	69
Kindiga	123, 133
Kitchen-Middenkulturen	119
Kniebeil	188
Knochendoleh	182
Knochenkultur, prähistorische	114
Konkordanzfrage der Mayadaten	75, 401
Köpfe als Darstellung von Zahlen	95
Köpfe an den Lanzen	183
Kostroma, Gouvernement	80
Krause, F.	140
Kulavogel, Heimat des	15
Kulturanalyse von Neukaledonien	173
Kulturkreis, s. auch totemistischer Kulturkreis.	
Kulturkreise	110
Kupka, Herr	138
Labouret, Henri (Ref. H. Baumann)	145
Langerhans, Herr (Ernennung)	378
Lanze, die, in Neukaledonien	188
Lappen s. Tuolpukkalappen	
Lebender Leichnam	112
Lebensfähigkeit männlicher Neugeborener	47
Lebzelter, Viktor	44
Ledersackköcher	124
Lehmann-Nitsche, R.	193
— Ehrenmitgliedschaft	139
Lessing, Prof.	140, 376, 380, 390
— Brunhilde	395
Ludendorff, H.	401
Maaß, Alfred	264, 293
Madri der Handschrift	100
Mädchengeburt	46
Mädchenspiel	69
Männerbünde	113
Märchen s. Sommer- und Wintermärchen.	
Makù, die	113
Manker, Ernst	159
Markowski, B. (Ref. G. Ormann)	152
Marquesasinseln s. Mythen	
Marxistische Dogmatik	304
Masai	132f., 241
Masken in Neukaledonien	178f.
Maskentänze	113
Mastodon, Statue eines	379
Matriarchat	187

	Seite		Seite
Maurer †	139	Polynesische Wanderungen . . .	9
Maya	93	Porsili s. Zauberpuppen	
Mayadaten s. Konkordanzfrage		Prähistorik und Ethnologie . .	110ff.
Mayaforschung	93	Preuß, K. Th.	140, 379
Mayahandschrift, Dresdner . .	399	— Ehrenmitgliedschaft von . .	139
Mayakalender s. Konkordanzfrage		— Ernennung von	379
Mead, Margaret (Ref. W. E. Mühlmann)	403	Pygmäen	127f, 133
Melanesien, südöstliches	192	Pygmäische Grundkultur	112
Menghin, Oswald	110	Pygmäische Kultur	114
Menschen- und Affenzähne . . .	375	Pygmäischer Lebensraum	113
Menschenrassen, gegenseitige Stellung der	390	Qualitäts- und Quantitätskriterium	111
Menschliche Ausdrucksbewegungen s. Ausdrucksbewegungen		Quartär, jüngerer, in Zentral- und Nordafrika	120f.
Menschliche Figuren s. Figuren.		Quippu, ein Hilfsmittel zum Rechnen	97
Menstruationshäuschen	181	Raubzeremonien bei der Eheschließung	112
Mentawai-Inseln	265	Rechenbrett	97
Mielke, Herr	393	Rechnungs- und Vermögensbericht für 1933	393
Mitglieder s. Neuaufnahmen		Regenmantel aus Fasergeflecht in Neukaledonien	183
Mitteilungen, kleine	396	Reinerth, Hans	374
Mjoeen, J. A., Herr	395	Riehthofen, Ferd. von, 100. Geburtstag	140
Molukken	298	Rindernamen	60
Montagne, R. (Ref. G. Ormann) .	152	Rundhütte	50
Monolithen	182	Sagen s. Mythen	
Mühlmann, W. E.	380	Sammelstufe (Wildbeuter) . . .	127
— (Ref. F. Rud. Lehmann) . . .	142	Sammler, niedere	117
Muschelgeld	183	Sammlertum, höheres	116
Muschelhorn	188	Sandawe	133f.
Myres, London, Vorsitzender der neugegr. internat. Gesellsch. f. Anthropol.	140	Schädelkult.	113
Mythen, marquesanische	1, 326	— in Neukaledonien	181
Nambaskultur, die primitive . .	192	Schäuble, cand. med.	137
Nasenperforation	181	Schattenspiel der Javanen . . .	269
Nebenfrauen	65	Scheidt	106
Neolithikum, südostasiatisches .	110	Schellhas, Paul	93
Neuaufnahmen . 138, 140, 379, 390, 395		Schicksalskalender	247
Neue Hebriden	173f., 176	Schilluk, Kultur der	112
Neu-Guinea	278	Schilluk-Gruppe	124
Neu-Kaledonien	173	Schleudersteintasche	182
— typische Kulturelemente von	186	Schmidt, Hubert, Prof. Dr. phil. †	139
Neuseeland	4, 331ff.	Schmidt, P. Wilh. (Ref. K. Th. Preuß)	153
Nias	265	Schnalzlaute	126
Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft	138	Schuchardt	138, 377
Null, Kenntnis der, bei den Maya	96	Schulz, R. P. C.	396
Nyberg, Bertel (Ref. Ida Lublinski)	142	Schwerpunkthöhe, absolute . . .	106
Opferkorb	239	— relative	106
Organisation, soziale, in Neukaledonien	183	Schwirrholtz bei den Buschmännern	126f.
Orientgesellschaft, deutsche . .	138	Seelen- und Jenseitsglaube . . .	127
Parierschild	112f.	Semper, Max (Ref. G. Ormann)	150
Patriarchat und Matriarchat. .	187	Seram	300
Peking s. Volksliederstudien-gesellschaft		Selbsthaftigkeit	116
Penisbinde	189	Sippe, einheitliche Funktion der	383
Petroglyphen	182	Sipplingen	374
Pfahldorf s. Sipplingen		Sitzungen des Jahres 1933 (für die Einzelheiten s. Sachregister) 137, 138, 139, 140, 374, 378, 390	
Pfeil s. Bogen und Pfeil		Smithfield-Wilton- und Kitchen-Middenkulturen	119
Pideritisches Prinzip	141	Solor-Alor-Archipel	275
Plejaden, die, in Afrika	248		
Polynesien, Staatsbildung in . .	380		

	Seite
Sommer- und Wintermärchen	21
Sonnenjahr, das	96
Sowjetrepubliken, wissenschaftliche Forschung in den	303f.
Spätpaläolithische Kulturen	119
Speiser, Felix	173
Spiele s. Kinderspiele.	
Spindensche Korrelation	77
Spirale, die	183
Spiralwulstflechte	131
Spiralwulsttechnik	111
Staatsbildung s. Polynesien.	
Standorte, bevorzugte, totemistischer Kultur	117
Standhafter Bär, Häuptling, (Ref. Snethlage)	405
Staudinger, Paul †	378
Statue, die, in Neukaledonien und in Neuguinea	177
Statuetten, kleine, in Neukaledonien	178
Stein, durchlochter, s. Hühnergott	
Steinen, K. von den	1, 326
Steinschleuder	190
— Vorkommen der, in Südafrika	125
Sterne, die, im Glauben der Indonesier	264
Strehle, Herr	141
Südafrika, Aufbau der Kulturen in	120
Südwest-Inseln	277
Sumatra	265
— s. auch Batakland	
Symbole von Zeitabschnitten	96
Tahiti	381, 388f.
Tasmanische Kultur	111, 114
Tatarenkunde, Gesellschaft für	303
Te Rangi Hiroa (Ref. W. E. Mühlmann)	403
Thurnwald, Rich. (Ref. Gerh. Neumann)	146
Tierkreisbecher	271
Tierwelt beim Betschuanendorf Epukiro	57
Timor	275
Toba, die, Hauptstamm der Batak	232
Töpferei	113
Torfkote, die	167
Totemismus	187
Totemistische Anschauungen	88
Totemistischer Kulturkreis	115ff.
Totenfest	237
Totenhäuschen	238
Tradition, Exaktheit mündlicher Träger, Paul †	390
Trimborn, Hermann	110
Tse-k'uang s. Lou Tse-k'uang.	
Tuolpukkalappen	159
Tupivölker	113
Überlagerung, ethnische	384
Unkrig, W. A.	80

	Seite
Unverzagt, Wilh.	138
Uruk, Tiefgrabungen in	138
Vatergottglauben	112
— der Yamana	111
Verhandlungen s. Sitzungen.	
Vermögensbericht s. Rechnungsbericht.	
Verwaltungsbericht für 1933	393
Vieh, Segnung des	92
Viehzucht bei den Betschuanen 47ff., 58	
Viereckhaus	50
Vigesimalsystem	93, 97f.
Virchow, Herr	374, 377
Viski, K. (Ref. G. Ormann)	152
Vittangi	159
Vogeldarstellungen	180
Volkskundebewegung Chinas	316
Volkskundegesellschaften, lokale, Chinas	319ff.
Volksliederstudiengesellschaft der Peking Universität	318
Vorderasiatische Gesellschaft	394
Vormundschaft bei den Betschuanen	65
Vorratsbildung	116
Vorstand für 1934	394
Wajang s. Schattenspiel	
Wanderungen, polynesishe	9
Wasserschlange, Existenz der	58
Weberei	113
Weinert, Herr (Ernennung)	378
Wettergott im Gouvernement Kostroma	91
Wildbeuter (Sammelstufe)	127
Wildbeuterwesen	128
Willfort, F. (Ref. G. Ormann)	151
Wilton-Kultur	119, 122
Windschirm in Tasmanien	111
Windschirme, bienenkorbähnliche	128
Witwenmord	188
Wolschow (Mark)	375
Yamana, Kultur der	111
Zahlen, Darstellung der, bei den Maya	95
Zahlwörter, in manchen Sprachen nicht vorhanden	97
Zahlzeichen der Maya	93, 98
— s. auch Vigesimalssystem	
— s. auch Dezimalsystem	
Zauberpuppen	270
Zeltkote	162
Zeitrechnung bei den Betschuanen	69
— christliche s. Konkordanzfrage	
— der Masai und verwandter Völker	241
— der Maya	94, 96
Zentralkalifornier	112f., 116
Zimmermann, Günter	399
Zodiakalbecher s. Tierkreisbecher	
Zweites Ich	379
Zwillinge in den marquesanischen Mythen	33

Druck von C. Schulze & Co, G. m. b. H., Gräfenhainichen.